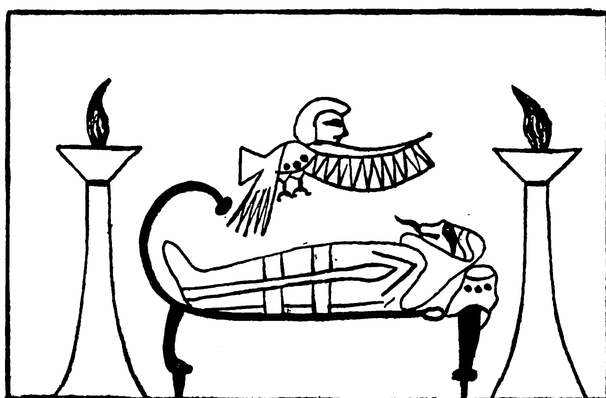
JULIO CASAL MUÑOZ

Ser y Muerte



alfar
1950

JULIO CASAL MUÑOZ, profesor de filosofía, ha colaborado en las principales revistas de América, ensayos, poemas y literatura.

Este joven escritor ha revelado una profunda vocación por las más altas disciplinas.

Sus libros destinados a la enseñanza "Filosofía Griega" y "Filosofía Cristiana", realizados con un claro sentido pedagógico, son valiosas contribuciones al estudio de los grandes pensadores en forma de síntesis literaria, con selectos trozos de lecturas y crítica constructiva, y han recibido los más cálidos elogios.

Esta obra sobre "Ser y Muerte" que presentamos, es la culminación de un proceso intelectual de superación y de meditaciones, que iniciara desde su primer libro "La expresión inmóvil", alcanzando ya en "Memoria Viva" una orientación personal definida, impregnada de los temas de la agonía, muerte, memoria y libertad; con estudios filosóficos y poesías de calidad, que han sido recibidos por la crítica con unánime admiración.

Es en este ensayo sobre "Ser y Muerte" donde el autor nos dice: "El hombre integral, como conciencia personal, es el puente entre el Ser Absoluto y la Muerte"; concepto original y pleno de angustias, la búsqueda interior le conduce a la presencia del Ser, pero si bien éste ilumina y posibilita al hombre su existencia, "parece trascender su conciencia que como en tránsito le recibiera, para luego abandonarle".

El concepto de la nada y la idea de la inmortalidad acompañan el pensamiento vivo, pero "sólo la experiencia de la muerte es específica del hombre".

Es una posición valiosa y respetable la que se intenta con su esfuerzo por pensar al hombre "integralmente", con sus dudas, angustias y esperanzas, con su vida y su muerte, su fe y su libertad. Este "ensayo de filosofía integral" como le denomina el autor, es sin duda, el aporte de una interpretación personal de alto mérito.

SER Y MUERTE

El grabado de la portada es copia de un dibujo en un papiro egipcio.

El alma viajera en forma de pájaro, retorna a visitar su momia.

JULIO CASAL MUÑOZ

SER Y MUERTE

ENSAYO DE FILOSOFIA INTEGRAL

BIBLIOTECA «ALFAR»

MONTEVIDEO
TIPOGRAFIA ATLANTIDA - Bs. Aires, 429
1950

Al Dr. Juan Carlos Carlevaro,

a su talento profundo y admirable corazón.

INTRODUCCION

— I —

Conciencia: Puente del Ser.

Es en nuestra conciencia viva, en donde encontramos el tránsito esencial entre la existencia absoluta o Ser en sí mismo y el camino del destino del hombre hacia lo desconocido.

Los más grandes pensadores de todas las épocas descubrieron con claridad como el problema de la subjetividad es fundamental para iniciar cualquier investigación metafísica o de conocimiento. Desde el Ser Parmenídico y el Devenir de Heráclito, desde la Inteligencia de Anaxágoras y el Hombre moral socrático, hasta las profundas meditaciones platónicas y aristotélicas sobre todos los ámbitos del saber y de las posibilidades filosóficas de la humanidad; siempre se ha iniciado toda búsqueda ontológica o lógica desde el mundo interior, aunque se diera más valor a los pensamientos que fueran cristalizando, que a los procesos puros de creación en las tenebrosas corrientes de lo inconciente y en la luz de las reflexiones. Aristóteles con un profundo sentido del análisis y de la síntesis, investiga a fondo todas las cuestiones iniciales que se presentan a la observación y a la meditación de los seres humanos. Platón nos entrega la sublime poesía de su mundo ideal impregnado del Bien y de la Belleza. Y desde estos dos espíritus inmensos de la Grecia inmortal, corre la filosofía despeñándose y luchando sin cesar a través de la historia y encontrando cada época su sentido y su significación.

El cristianismo contribuye esencialmente entregando al hombre el concepto de su libertad frente al destino y de la certeza de un Dios en su camino hacia la perfección. San Agustín analiza a fondo el problema del alma y de Dios y considera que son las únicas ideas realmente esenciales que tiene el hombre. Tomás de Aquino enciende con digna majestad la filosofía aristotélica dándole un impulso formidable y alcanzando en la "Suma Teológica" la culminación en el desarrollo de las relaciones y el conocimiento que sobre Dios y los hombres tienen los mortales.

Descartes logra la plenitud en cuanto a la máxima importancia del yo frente al problema del ser. El cogito cartesiano "Pienso luego soy" es la síntesis de todo un proceso de siglos del pensar buscándose a sí mismo, y en la mente lúcida de este hombre singular alcanza claridad absoluta la genuina valoración que la conciencia y el pensamiento tienen en la elucidación de todo problema filosófico.

El pensamiento moderno de los grandes sistemas metafísicos, ya siga la influencia directa de Descartes, como en Leibniz, Malebranche y Pascal; o sea encaminado empíricamente como en los filósofos ingleses: Bacón, Locke, Hume; se sitúa en el problema del origen del conocimiento en interpretaciones racionales o experimentales pero que coinciden en el fondo por el material subjetivo que emplean, dando fundamento al análisis profundo de sensaciones, perceptos, imágenes y conceptos. Precursores de la psicología científica de fines del siglo pasado, que alcanza en Herbart, Wundt, Fechner, Weber, Lotze, su máxima expresión.

La interpretación de Kant en sus críticas a toda metafísica anterior y la posición científica de sus análisis sobre la sensibilidad, el entendimiento y la razón pura, con sus posibilidades empíricas intuitivas y su negación de alcanzar los noumenos; confirma la idea de que los esfuerzos más grandes de los filósofos en toda época se dirigen al análisis subjetivo de la propia razón y al exigir los títulos para sus afirmaciones

más allá de la experiencia, centra definitivamente en el hombre el problema del conocimiento aunque no se alcance a identificar la verdad que pudiera trascenderlo.

La línea positivista y materialista que creó condiciones nuevas a la economía y la industria abriendo inmensas regiones de progreso, parece desviarse sin embargo de la corriente central de la filosofía, a pesar de su dominio absoluto, después de Comte, Marx y el socialismo; porque si bien dominó en todos los campos de la cultura y su influencia poderosa penetró en nuestro siglo bajo diversos intentos: pragmatismo, materialismo, causalismo, cientifismo y naturalismos; los islotes de pensadores individualistas del siglo pasado o un poco antes, como Shopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Brentano, Dilthey, son los precursores de las corrientes filosóficas más importantes y trascendentes del Siglo XX como el intuicionismo, fenomenología, vitalismo y existencialismo, que con los nombres de Bergson, Husserl, Driesch, Heidegger, Scheller, Whitehead, Croce, Marcel, Jaspers y Sartre, parecen resumir los intentos más profundos de interpretaciones metafísicas de nuestra era en los cincuenta primeros años de este siglo de guerras, crisis y miserias.

Esta recorrida por la historia de la filosofía, brevísima, sólo intenta dar una idea de como los grandes pensadores sitúan al hombre frente a los principales problemas metafísicos, para ver en conjunto, como *es en la conciencia o en sus modos subjetivos en donde se intenta establecer la verdad del ser para el hombre.* Porque si bien para muchos es en el Universo o en Dios en donde está la explicación de todo, para ellos y para casi la totalidad de los demás, parten de la conciencia cognocitiva los esfuerzos por comprender el absoluto y los valores trascendentes y todas las experiencias de *los filósofos coinciden en lo esencial que es la conciencia del hombre. Aunque no sea expresado especialmente por ninguno, sería el lugar Unico por donde se trasmite el Ser absoluto e infinito al Ser real y contingente que es el hombre,* y también el Tránsito obligado para

entender las relaciones entre el Universo y las cosas que nos rodean, las esencias y las experiencias, el tiempo de lo eterno y la duración de lo transitorio.

La conciencia individual es el Puente del Ser hacia el No Ser.

El pensamiento y la experiencia se encuentran en las imágenes, la atención selecciona y elige entre sus contenidos aquellos que van formando el transcurrir psíquico y dan por fin con la unidad de la persona en el proceso de la síntesis entre las acciones y las representaciones y afectividad. La relación entre los objetos del conocimiento y el sujeto es en definitiva una síntesis viva o volitiva en el sentido de unidad vivencial; y si separamos ambos términos por un análisis previo, lo que hacemos es destruir la real presencia de las experiencias posibles y desfigurar el modo como se nos dan los conocimientos. Si estudiamos las relaciones entre el alma y el cuerpo nos encontramos con la misma dificultad, la separación en elementos irreductibles, en un dualismo forzado, aunque de apariencia legítimo. Es en el fondo absurdo querer interpretar un ente, deshaciéndolo primero, y eso es lo que ha sucedido con todos los dualismos, aún aceptando que pudieran ser verdaderos.

Hay una realidad para el hombre tan evidente como el cogito cartesiano, y es la realidad de su conciencia integral, como centro indiscutible de toda su vida —ya psíquica, ya corporal—, y que además es en esta conciencia personal en donde encontramos al mismo tiempo la finitud humana —del nacer al morir—; y la necesidad trascendente, inquietud frente a la muerte, ansia de inmortalidad, búsqueda de Dios. Y como solamente es el único sitio en nuestra conciencia total —abarcando los procesos inconcientes y aún las inclinaciones e instintos— en donde vivimos de verdad, ya se presenten intuiciones, experiencias o imágenes, allí mismo estamos en presencia de la relación verdadera entre el absoluto y la finitud, por eso decimos que *nuestra conciencia es el Puente—del—Ser—,* el pasaje obligado para nuestra visión del Universo entre la totalidad

y el instante. *Entre el Ser y la muerte que limita y agota nuestra experiencia.*

Realizamos abstracciones si aislamos elementos en un conjunto de condiciones que descartamos porque pueden no interesarnos y por el contrario elegir algún dato fundamental; pero si lo hacemos con la idea de que la abstracción nos conduce a la realidad y que lo que descartamos llega a no existir, cometemos un error evidente; eso es lo que sucede cuando acostumbramos a separar el alma de todo otro proceso vivo relativo a nuestra propia existencia. Y vamos más lejos si creemos que un percepto o una idea tiene en nosotros una vida autónoma y sigue dependiendo de nuestra experiencia. Solamente hay un concepto que escapa a toda posible abstracción, es el de Ser, porque su extensión —desde el punto de vista lógico— es máxima y abarca a todos los demás existentes posibles, sin poder ser analizado por ninguno de ellos, que consisten unos en otros, pero cuya existencia depende en última instancia de su participación en el Ser absoluto. Al menos como concepto no podemos analizarlo, sólo nos es dado el pensarlo y comprenderlo intuitivamente.

Y esta intuición máxima se aproxima a la idea del infinito causal en sí mismo de todo lo existente, lo que conduce muchas veces a identificar al Ser con Dios o con el Universo según la comprensión de las inteligencias humanas, que en escala descendente van desde la unidad hasta la multiplicidad de aspectos en los cuales para muchas— sólo está la realidad. Apariencia ya superada en los albores del pensamiento presocrático. Se mantiene aún la incógnita del hombre, como individuo, como ser social, ser universal, y la participación de cada ser real en estos modos de presentarse el Ser absoluto. Por eso decimos —como experiencia inmediata— que la concienca humana individual es un puente entre el Ser y lo que no es, que para el hombre este No-Ser se presenta como la Muerte, o límite de nuestra finitud, que al fin y al cabo es parte de nuestra vida, —ya que más allá no sabemos de

experiencias— *y esta muerte personal, como integrando el problema del ser del hombre, es sin duda alguna el problema más agudo que se nos presenta.*

— II —

Sobre Husserl y Heidegger

La conciencia se nos aparece como integrada por fenómenos y procesos en tránsito y por una síntesis que permanece en el fondo constituyendo la unidad de la persona humana.

Es por ello que Husserl especialmente instituyó la fenomenología como el lugar más apropiado para estudiar las esencias y tal vez como el único lugar. Pero Heidegger para no caer en un psicologismo, intuyendo que además de los fenómenos psíquicos está la existencia real de algo limitado en el tiempo, "como progresión hacia el inevitable aniquilamiento final" nos da la noción de "trascendencia" además de la de "finitud", la primera como "estar en el mundo", la segunda como "ser para la muerte", habría un lugar cerrado como en círculo, que participa de la inmanencia de las cosas. Si la finitud está encerrada en el hecho de la muerte, la trascendencia sería constitutiva del hombre. Pero toda conciencia es posición respecto de algo, no sólo conocimiento sino presencia. La intención es el lugar hacia donde la conciencia se inclina y varía de continuo sobre sus objetos. La conciencia de la propia conciencia sería convertida en una abstracción que nos conduce al error, porque no podemos realmente vivir esta conciencia sin experimentar un conocimiento distinto y por lo tanto incompleto y pobre. La verdad es que esta posición de Husserl de conciencia posicional como esencia de conocimiento no completa todo lo que sentimos de nuestra propia conciencia, que va aún más lejos en la intuición y presencia de sí.

Y la posición de Heidegger, arrancando de la con-

ciencia, la idea de fenómeno, situándola como "una cosa entre las demás cosas" no es totalmente cierta — en nuestro concepto, porque si bien es exacto que estamos "situados" entre las cosas del mundo, no somos una cosa más, ya sea por el pensamiento o por la conciencia misma del ser; y si bien "participamos" también del mundo fenoménico como afirma Husserl y podemos valorarlo entre todas las experiencias; no constituimos *específicamente* ni el valor de "cosa", ni el de "fenómeno", aunque admitamos que participamos de ambos; somos como un péndulo en movimiento.

La conciencia personal que caracteriza todas nuestras experiencias es algo más que procesos psíquicos —aún esenciales— y que un objeto cualificado de experiencias concretas. La "materia" de nuestro ser si bien fluye intermitente como fenómenos vivos en transformación, también permanece en presencia evidente de sí misma como subjetiva-objetividad, sin constituir una paradoja. Un lado es interno y el otro mira hacia los objetos del conocimiento. Pero no es ni uno ni otro, *la conciencia como Ser-Real-Contingente, parece estar formada por un continuo tránsito entre el Absoluto y la Muerte,* y si bien estos conceptos no se oponen, ni se contradicen, como pudieran ser los pares de absoluto-relativo y de muerte-vida, ambos forman el material más profundo y la constitución más completa del Ser-Real-Contingente, que por sentir en sí mismo el Absoluto-Infinito deshaciéndose en una Muerte-fimita, es un Puente-del-Ser y el lugar en donde se estremecen las angustias y donde nacen las inquietudes más caras del hombre.

— III —

Regreso a la Ontología. Sobre Sartre.

Si bien consideramos, posición previa a un análisis profundo, a la conciencia como Puente-del-Ser,

entendiendo que el Absoluto en la experiencia del hombre se deshace en la Muerte. ¿Qué nos queda entonces? Más allá de nuestra vida no sabemos el destino del Ser, pero podemos pensar en sus posibilidades.

Es lo que han hecho las religiones al aceptar la inmortalidad del Alma, la existencia eterna de Dios y la creación del Mundo.

Pero estos problemas que para Kant son insolubles porque la razón pura no puede alcanzar objetos trascendentes a las intuiciones empíricas, limitando el conocimiento al mundo sensible-inteligible del entenmimiento; la filosofía actual los encara de un modo muy distinto. Las experiencias personales sobre el Ser que persiste en el Hombre, le da atribuciones a investigar y navegar entre los abismos del Absoluto, porque parece que formamos parte de él, y que al menos no estamos tan lejos como se creía antiguamente de la "verdad", ya que ésta se reduce para muchos filósofos a la propia vida del hombre en el Universo.

Y entonces volvemos a valorar la Ontología anteponiéndola a toda Metafísica posible, pues las explicaciones y aclaraciones metafísicas serían todas contestaciones al problema de ¿quién existe? como derivación única profunda de la pregunta esencial del hombre: ¿Qué es el Ser? que no tiene contestación — como clásicamente se sabe, pero que al dividirse en existencia y consistencia el concepto del Ser, y no teniendo importancia la serie de las consistencias, ya resuelta por la ciencia; se reduce la ontología al cúmulo de posiciones metafísicas que responden a la posibilidad de la existencia. Y así una metafísica esencial surge en nuestro siglo intentando responder a la esencia del Ser o de los Seres; así están las interpretaciones existencialistas que contienen ideas muy diversas según los pensadores, y las interpretaciones metafísicas y teológicas que abren el camino a una revaloración total de la filosofía, tal lo iniciado por filósofos como Heidegger, Sartre, Jaspers, o por Whitehead, Marcel y Maritain.

La posición de la filosofía existencialista al incluir el problema del Ser en el centro de sus meditaciones revaloriza la ontología, aunque sea para atacarla en algunos casos como Sartre cuando niega la existencia de Dios y establece la diferencia entre el Ser-Para Sí o ser real del hombre como conciente de sí mismo y el Ser-En Sí adjudicándolo a todo lo que no tiene existencia en sí mismo conciente y sólo participa del ser de las cosas como una de ellas. Pero el mismo Sartre acepta la "trascendencia" del "Para Sí" aunque sólo sea como "facticidad", pero es; está presente en el Mundo y eso es indiscutible. Parece como si Sartre hubiese visto con extrema claridad la realidad del "Dasein" o Ser-real-de Verdad de Heidegger, y tal vez por su negación de toda otra posibilidad de Ser Absoluto o Dios.

Esta posición unilateral de Sartre frente al problema del Ser, eliminando en un En-Sí intrascendente todo lo que no es conciencia viva del hombre o Para Sí, podría admitirse como experiencia humana, pero no como dogma de esa experiencia. No es posible la "carencia" de toda otra realidad trascendente, cuando el mismo Sartre acepta que el Para-Sí es una anonadación del En-sí al perder su integridad y buscar su fundamento; el En-Sí sólo podría fundarse en la Nada, pero explica como el Para Sí como "Presencia en el Mundo" sólo tiene una necesidad de hecho y es el fundamento de su propia conciencia de existir, "pero cuya presencia no puede en modo alguno fundar". ¿Es posible ésto? Sartre se mantiene fiel a sus razones y concluye en un análisis existencial que nos interpreta los hechos reales por donde pasa la vida humana; pero si volvemos al principio de la distinción sartreana entre el Ser Para Sí y el Ser En Sí, encontramos que no es posible admitir que el primero proceda del segundo, puesto que lo que no es o sólo es Nada no puede dar origen a lo que es, aunque sólo sea presencia de sí; porque o no existe la nada y todo es Para

Sí en forma oculta y luego real, o es imposible que de la Nada surja el Ser.

Si interpretamos aún como una latencia del Devenir en el seno de lo Inmóvil, para luego renacer en forma de Ser, es imposible negar la existencia a este Devenir de ser "Causal" del que llamamos "Ser".

La angustia de Sartre aparece por la desesperación de no poder interpretar el Para-Sí más que como carencia del En-Sí, y negar toda existencia absoluta. *Todo nos conduce a pensar que el Para-Sí sartreano es sólo una cara de la existencia total, la otra faz del Ser no es para nosotros el En-Sí que muy bien identifica Sartre con la Nada; sino el Ser-Absoluto que no tenemos ningún inconveniente en identificar con el concepto que sobre Dios han emitido los grandes pensadores.*

Vamos a aclarar nuestra posición. Creemos que el positivismo y el materialismo nos dan visiones incompletas de la realidad universal, más aún que desfiguran bajo el molde de la sociedad positiva el mundo trascendente metafísico y aún religioso, y que si bien superan a las formas primarias como estudios del pensamiento teológico y metafísico en una nueva interpretación del mundo, la sociedad positiva a su vez toca tierra al intentar el vuelo supremo y hunde sus alas en un horizonte de límites estrechos por la intransigencia y el fanatismo.

La crítica positiva a la metafísica y del kantismo criticista, ya expresa una etapa superada, bien analizada por Heimsoeth, al descubrir al Kant metafísico más allá de sus críticas analíticas. La metafísica adquiere en nuestra época una fuerza insospechada —no solamente como resultado moral o religioso— sino y muy especialmente por el impulso y el esfuerzo de los grandes metafísicos del presente. Y dentro de las corrientes metafísicas, que ya superan al vitalismo como éste superó al evolucionismo; la fenomenología, el intuicionismo y el existencialismo llevan la proa en las más atrevidas concepciones actuales.

Aunque ataquen a Descartes, en muchos aspectos, puede decirse que las contribuciones más valiosas de la fenomenología a partir de Husserl se inician en el célebre cogito cartesiano. El intuicionismo se extiende a las raíces del pensamiento occidental, pero ha tomado forma viva recién a fines de siglo y en las figuras de Bergson y Dilthey; el existencialismo, quizá la más apasionante de las corrientes filosóficas contemporáneas, tiene sus precursores en Nietzsche y Kierkegaard, y se desarrolla completamente en Heidegger y Sartre, Jaspers y Marcel. Pero entre estos pensadores existen diferencias evidentes. Es que los conceptos de existencia pueden interpretarse de muy diversa manera y especialmente en cuanto al Hombre y a Dios; aunque coinciden en aceptar la crisis del siglo como estímulo para revalorizar al hombre integral a quien analizan en forma directa y con experiencias intensas y muchas veces angustiosas. En este sentido del pensar que la filosofía retorna al hombre, a sus problemas cotidianos, a sus esperanzas y desasosiegos, que debe enfrentarlo como un ser integral y no abstracto ni formando parte de sociedades que coaccionan su libertad, sino como un ser esencialmente subjetivo, pero sin dejar por eso de preocuparse por los problemas de su vida real y sufrir con ellos, en este sentido es difícil que no seamos algo existencialistas en nuestra época, cuando estas filosofías nos presentan al hombre tal como es, intentando encontrar el motivo de su existencia. La libertad de Sartre, el ser para la muerte de Heidegger, la superación de los dualismos en Marcel, son evidentemente orientaciones básicas de directivas en toda filosofía del presente, aunque se ataquen o se rechacen muchas de sus conclusiones. Vamos a analizar en seguida los fundamentos de la idea del Ser, especialmente en las filosofías de San Anselmo y Descartes, la prueba ontológica.

Capítulo I

EL SER ABSOLUTO

Concepto a priori de Dios. Ideas de San Anselmo.

Es evidente que el argumento a priori sobre la existencia de Dios que desarrolla Anselmo en los primeros capítulos del Proslogion, constituye uno de los temas centrales en torno al problema permanente del Ser. Es una de las fuentes más auténticas que la teología presenta a la filosofía en la esfera de lo racional que investiga el mundo trascendente. Anselmo trascribe al comienzo del Proslogion aquellas palabras del profeta Isaías (VII, 9) "Si vosotros no creyéreis, no entenderéis"; supedita la razón a la fe, la ubica teológicamente, pero le entrega la claridad de su ciencia revelada por Dios, para que sea posible la comprensión y la inteligencia.

Cuando Anselmo titula su obra "fides quarens intellectum" ya expresa que su fe busca el entendimiento para iluminarlo, para darle la luz que posee y que ha recibido por la gracia. Surge entonces la primer pregunta valorativa ¿es necesaria la fe para entender a Dios? ¿No es suficiente la razón humana?. La posición de Anselmo parece clara y profunda, el desarrollo de los argumentos racionales es necesariamente posterior a la Revelación y a la Gracia, pero indispensable para trasmitir al incrédulo la verdad, para demostrar con razones lo que él ya posee por vía directa. ¿Cómo se interpreta ésto? El siglo XI, en el cual vivió, no conocía la filosofía antigua y pagana más que por

interpretaciones más o menos desfiguradas y en último caso siempre incompletas. La lógica de Boecio, los libros de Porfirio, los estudios de Calcidio y Macrobio, el neoplatonismo que impregnaba las obras del pseudo Dionisio y el gnosticismo que se filtraba en las traducciones latinas de Juan Erígena; sólo una parte del Timeo de Platón y la lógica antigua basada en el Organon de Aristóteles, con algunos libros de origen estoico o epicúreo, fueron el material dialéctico que informaba el tratado sobre las siete artes liberales de Marciano Capella que tanta importancia va a adquirir posteriormente. Es posible pensar que Lanfranco, el maestro de Anselmo, hubiera enseñado a éste el arte dialéctico con los conocimientos esenciales de la cultura de su época. Pero es real la ausencia de libros con fundamentos científicos y filosóficos, que se necesitaban a fondo para valorar el esfuerzo metafísico del hombre antes de su fe y para alcanzar los límites de ésta.

Un siglo después la lógica aristotélica "nueva", la que enseñaron los árabes como Avicena, Alfarabi y Al-Kindi en el cercano Oriente, y Averroes, Avenpace y Abubaker en España; que junto con la metafísica, la física, el Tratado del Alma, y demás obras extraordinarias de Aristóteles, fueron el material indispensable para comprender el significado de las cosas, tanto del mundo sensible como en el ámbito de lo inteligible.

Santo Tomás supo adaptar al cristianismo la filosofía de Aristóteles, dándole un impulso excepcional al interpretar y fortalecer aquellos argumentos filosóficos con la plenitud de sus conocimientos a la vez científicos y teológicos. También comprendió Santo Tomás como puede alcanzar la razón y la ciencia el camino de las verdades eternas, como no hay oposición sino identificación entre el pensamiento y la fe, y porque es necesario primero el conocimiento sensible hasta agotar sus posibilidades antes de entrar en el mundo de la inteligencia, para abordar después necesariamente por fe los últimos planos del entendimiento

que buscan lo eterno y una vez encontrados fundamentar las demostraciones naturales de un modo racional a partir de la teología. Estas tres etapas en el conocimiento que utiliza Santo Tomás (Filosofía iniciada en el mundo sensible, Fe por la revelación y Teología racional) son precisas y completan una interpretación del universo gnoseológica, ontológica y lógica, de una manera ordenada.

San Anselmo no poseía en las fuentes culturales de su siglo la información de la filosofía griega tan vasta que posee Santo Tomás; solamente por la filosofía agustiniana es que conoce con alguna legitimidad el platonismo y su interpretación realista de las ideas. Pero comprende y discrimina con exactitud el alcance filosófico de aquella concepción del mundo. Su realismo, su crítica al nominalismo de Roscelín y al también nominalismo conceptualista de Abelardo, no es como pudiera creerse fortuito, sino esencial en nuestro concepto y para una valoración profunda de su argumento a priori sobre la existencia de Dios.

Labrousse se pregunta con verdadera avidez e inquietud: "¿Qué clase de acogida Anselmo hubiera dispensado a la Metafísica de Aristóteles?" Y responde: "Nadie, desde luego, puede contestar". Es porque existe la duda de si coincidiría entonces con Santo Tomás o seguiría siendo un agustiniano, si después de conocer la filosofía aristotélica y sus profundas demostraciones silogísticas, sus definiciones y analíticos, hubiera permanecido aún fiel a su tesis de que "la fe busca el entendimiento", se sirve de él para introducir la verdad en la mente humana; o aceptaría la necesidad de la investigación racional del mundo sensible, antes de penetrar en el reino de la gracia. Todo nos inclina a pensar que Anselmo hubiera continuado con sus ideas, su fe en la propia fe es absoluta, si bien considera que la razón puede demostrar con exactitud los más difíciles asuntos, es audaz en su racionalismo, pero éste aparece supeditado a su creencia, a su con-

vencimiento en la realidad de la fe y de la gracia divina.

Anselmo nos había presentado en el Monologion una serie de argumentos para probar la existencia de Dios, que tenían en conjunto una característica especial: inicia sus demostraciones partiendo de la Naturaleza; se va elevando paulatinamente de lo contingente a lo necesario, de lo particular a lo general, hasta encontrar la idea de grandeza o de bien supremo, que es causa de todo lo demás.

Estos argumentos a posteriori, pensar a Dios por su obra, buscar la causa por sus efectos, el creador por la armonía del universo, han sido desarrollados en diversas épocas por otros filósofos con mucha mayor exactitud, especialmente Santo Tomás y Leibniz.

Pero San Anselmo no estaba conforme, según él mismo lo expresa, buscaba con insistencia y agudeza una prueba que no necesitase basarse en nada anterior, intentaba alcanzar a Dios de un modo directo, tal como le comprendía y pensaba. Y es así como el Proslogion se convierte en un libro esencial, Anselmo descubre su argumento a priori, y es entonces cuando a sus meditaciones se abre un nuevo sendero, una fuente de luz y gracia única, que esta vez le pertenece por completo su originalidad. Ni San Agustín, su maestro espiritual, ni Descartes, su continuador en el desarrollo del argumento ontológico, fueron los descubridores de la idea del Ser insuperable, que existe no sólo en el entendimiento, sino necesariamente en la realidad, como el ente más perfecto "algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna".

II

Análisis del Proslogion.

Vamos a entrar en el análisis del Proslogion. Comienza explicando en el Proemio, el modo como a pedido de algunos hermanos publicó un opúsculo: el Monologion, y la manera como desarrolló una serie de argumentos encadenados unos a otros para probar la existencia de Dios.

Le preocupaba la idea que si era posible sintetizar o argumentar en alguna forma, en la cual, no hubiera necesidad de esa relación entre las explicaciones y demostraciones, ansiando descubrir algo que por sí mismo fuera suficiente para pensar en la existencia de Dios, sin recurrir a una forma indirecta y secundaria.

Nos relata Anselmo las dificultades que se le presentaron al iniciar su búsqueda interior, como llega a desesperarse por no poder alcanzar en su investigación profunda la contemplación de Dios y como muchas veces estuvo a punto de abandonar su intento metafísico. Pero aquella idea de que debía existir un argumento directo que demostrase la verdad de la creencia en la divinidad, le atormentaba, y en lugar de poder evadirse de ella, se fijaba y solidificaba con tenacidad en su conciencia.

Hasta que un día "se ofreció a mí, en el mismo conflicto de las ideas, por lo cual estudié cuidadosamente el pensamiento que, en mis inquietudes, desechaba", nos confiesa con regocijo.

Escribe su opúsculo con el título de "La fe en busca del entendimiento", sin haberle puesto su nombre hasta que incitado por el arzobispo de Lyon, Hugo, le denomina "Alloquion" (Alocución) así como al apúsculo anterior que llamaba: "Ejemplo de meditación sobre la racionalidad de la fe", le denomina ahora "Monoloquium"; pero más tarde, rectifica sus nombres latinos por sus equivalentes en griego: "Pros-

logion" y "Monologion", que permanecen en definitiva. (Carta de Anselmo al arzobispo de Lyon) Libro II, epístola 17). Continúa en el Capítulo I, idéntica actitud espiritual que en el Proemio, exhorta a su espíritu a la contemplación de Dios. Nos recuerda esta orientación la culminación mística en San Agustín, cuando después de investigar la naturaleza de las cosas y el mundo psicologico, penetra por su conciencia en el pensamiento de que va a encontrar a Dios dentro de sí mismo y le ama, al contemplarlo se roduce el éxtasis místico y la desaparición de toda racionalidad. Pero aquí es cuando se produce la diferenciación más profunda entre el filósofo de Hipona y el arzobispo de Canterbury. Nos dice San Agustín (Confesiones, cap. 27) "Tarde os amé, Dios mío, hermosura tan antigua y tan nueva; tarde os amé; Vos estábais dentro de mi alma, y yo distraído fuera, y allí mismo os buscaba; y perdiendo la hermosura de mi alma, me dejaba llevar de estas hermosas criaturas exteriores que Vos habéis creado. De lo que infiero que Vos estábais conmigo y yo no estaba con Vos; Pero Vos me llamásteis y disteis tales voces a mi alma, que cedió a vuestras voces mi sordera. Brilló tanto vuestra luz, fué tan grande el resplandor, que ahuyentó mi ceguera. Hicisteis que llegase hasta mí vuestra fragancia, y tomando aliento respiré con ella, y suspiro y anhelo ya por Vos. Me disteis a gustar vuestra dulzura, y ha excitado en mi alma un hambre y sed muy vivas. En fin, Señor, me tocastéis, y me encendí en deseos de abrazaros".

En San Anselmo se manifiesta claramente en esta parte de la investigación, su anhelo de comprender, de entender, de ser iluminado por Dios; quiere encontrar un argumento sólido e irrefutable para su fe.

En cambio San Agustín al buscar a Dios en su Alma se conforma con hallarle, se deleita admirándole y extasiándose en el amor divino.

Anselmo, aún ante la presencia de Dios, sigue siendo un hombre, no un místico a quien Dios lo per-

turba profundamente y abandona la razón; sino que encuentra argumentos racionales a su fe, ilumina desde entonces sus ideas con la gracia y la contemplación, pero baja inmediatamente de aquel plano sobrenatural para enfrentarse a los hombres y decirles de su hallazgo, no con el frenesí del místico, sino con la autoridad de la demostración y de la evidencia.

Su angustia anterior al descubrimiento es completamente humana y sincera. "Entra en el refugio de tu espíritu, excluye todo excepto a Dios y lo que te ayude a buscarlo, y, cerrada la puerta, búscalo".

"¿Qué hará, pues, Señor Altísimo, qué hará el que está desterrado lejos de tí?" y más adelante: "¡Oh miserable suerte del hombre,"....

"Perdió la beatitud para la que ha sido hecho, y encontró la miseria para la que no ha sido hecho.
..."Hasta cuándo, Señor, te olvidarás de nosotros?
"...ayúdanos. Te suplico".

El hombre, después del pecado original estuvo en las tinieblas y no podía comprender. Es necesaria la iluminación por medio de la gracia. Es lo que pide Anselmo, en forma de súplica humana, viva y angustiosa.

Capítulos II, III y IV

En los capítulos segundo, tercero y cuarto del Proslogion, nos encontramos con la exposición del argumento a priori de San Anselmo. Es por lo tanto esta parte del texto la principal, su estudio es indispensable para la comprensión de la profundidad metafísica del autor.

Dice Anselmo: "Señor, tú que das el entendimiento a la fe, dame de entender, tanto como consideres bueno, que tú eres como creemos, y lo que creemos. Y bien, creemos que tú eres *algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna*". Nos presenta una definición directa de Dios.

Y es un concepto suficiente, puesto que ni aún el

necio puede negar que lo entiende, aúnque no comprenda su existencia. "Una cosa es la presencia de algo en el entendimiento, otra cosa es entender que ese algo existe". Nos aclara con el ejemplo del pintor, que piensa anticipadamente en el objeto que va a pintar, ya lo tiene en su entendimiento; en cambio después de haber realizado su cuadro, posee el concepto del objeto a la vez en el entendimiento y entiende la existencia real de aquel objeto situado fuera de su entendimiento.

Y culmina su razonamiento en esta forma: "Y por cierto, aquello mayor que lo cual es imposible pensar nada no puede estar en el entendimiento sólo. En efecto, si estuviera en el entendimiento sólo, podría pensarse que existe además en la realidad, lo que sería algo mayor".

Es evidente que si algo existe solamente en el entendimiento, es menos perfecto, que la idea inteligible que posee realidad al mismo tiempo fuera del entendimiento. "Si aquello mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna está en el entendimiento sólo, aquello mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado viene a ser algo mayor que lo cual es posible pensar algo: y ésto, evidentemente, no puede ser. Luego, a todas luces, existe algo mayor que lo cual no se puede pensar cosa alguna, tanto en el entendimiento como en la realidad".

La idea del ser supremo, cuya perfección es absoluta, no admite, — para Anselmo, — nada que pueda pensarse mayor "que lo cual no puede pensarse cosa alguna", porque sería contradictorio. No concibe, por lo tanto, la posibilidad de su inexistencia; afirma categóricamente: "Que no puede pensarse que Dios no existe". Y se enfrenta al necio, preguntándose: "¿Cómo dijo él en su corazón algo que no pudo pensar?", y analiza a fondo la cuestión, no es lo mismo pensar la palabra que significa algo, que "la misma esencia de la cosa". En la primer forma es admitible pensar que Dios no existe, en la segunda no es posible, puesto que entendiendo lo que es Dios, "aquello mayor que lo cual

nada puede ser pensado", es lógico que al sólo pensarlo, lo entendemos.

Planteado el argumento a priori de la existencia de Dios, en forma tan profunda y clara por Anselmo, sólo nos queda comentar, si aún es posible, el problema de su validez, si resiste a la crítica más aguda e imparcial, o si sólo presenta las características de un juego dialéctico.

Pero antes de penetrar en las discusiones que se suscitaron en diversas épocas sobre el argumento de San Anselmo, y que se centran especialmente sobre aquella posibilidad, que ya él mismo había notado; de cómo el necio o el mal intencionado podía pensar en la inexistencia de Dios, cuando para él era tan evidente, después de sus profundas meditaciones. Vamos a entablar continuidad con el pensamiento de San Anselmo, en diversas partes de su "Proslogion", que nos servirá para aclarar muchas cuestiones fundamentales.

En el capítulo V inicia el estudio de los atributos divinos: "Tú eres, todo lo que más vale ser que no ser; y efectivamente más vale ser justo que injusto, feliz que infeliz".

Capítulos V al XXVI.

Decíamos que en el capítulo quinto inicia San Anselmo el análisis de los atributos de Dios, que alcanza hasta el capítulo XIII.

Le atribuye sensibilidad, aunque sin cuerpo; omnipotencia, aunque no puede corromperse o mentir o evitar lo que está hecho; misericordia e impasibilidad; justo en el perdón y en el castigo; sólo en Dios es conciliable la bondad con la justicia; pero en el capítulo XIV nos encontramos de pronto con algo distinto. El análisis racional de los atributos de Dios no le convence plenamente. Se pregunta con toda honradez "¿Encontraste, mi alma, lo que buscabas?" y se responde a sí mismo: "Buscabas a Dios, y encontraste que es algo superior a todo y mayor que lo cual no pue-

de pensarse cosa alguna; y ese algo es la vida misma, la luz, la sabiduría, la bondad, la felicidad eterna y la feliz eternidad; y ese algo está en todas partes y es siempre".

Descubrió algo de Dios, pero ese conocimiento es limitado por las propias tinieblas humanas y el resplandor divino. Es abrumado por la inmensidad de Dios, a pesar de ser suficiente para entenderlo, y aún para demostrar su existencia; es en cambio incompleta, Anselmo intuye que la divinidad trasciende toda investigación racional. Y afirma como corolario de su argumentación: "Señor, tú no eres sólo algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna, sino que eres algo mayor que lo que puede pensarse". Este análisis es muy importante para la mejor profundización del argumento de San Anselmo; la racionalidad de la fe, el entendimiento de la idea de Dios, no son suficientes para el cristiano. Porque es evidente que aún espera algo más de Dios. Le conoce por su razón y por su fe, pero sabe que aún más allá de la razón y de la fe tiene necesidad de la existencia divina para la sed de su alma que busca el absoluto. Aunque todo argumento racional fuera insuficiente, y la fe se otorgase sólo como una gracia, es preciso que el hombre que busca a Dios le encuentre, pues al buscarlo va en camino de lo verdadero, como una orientación indefinida, pero profundamente sincera y noble. Esto es lo que vió Anselmo, más allá de su razón y de su fe, dejando una puerta abierta hacia el mundo trascendente, con la certeza de la existencia de Dios por necesidad absoluta y por visión directa. Así nos dice: "Que es inaccesible la luz donde Dios habita". Y todo está impregnado e iluminado por ella, pero en sí misma no puede ser vista por el hombre. Y termina su "Proslogion" después del análisis del argumento y de los atributos de Dios, con la alegría que le produce pensar en el gozo de los bienaventurados que aman a Dios. Habrá un desborde de felicidad y plenitud.

III

Crítica de Gaunilo y el libro Apologético de Anselmo.

Anselmo era prior en el Monasterio de Bec, cuyo abad Herluino le daba atribuciones como acostumbraba ya antes con el antiguo prior Lanfranco, quien tenía la mayor responsabilidad en todos los asuntos monacales. Cuando éste es nombrado abad en San Esteban, Anselmo continúa la labor iniciada por su maestro Lanfranco, pero aquella paz y tranquilidad de espíritu culmina en este hombre extraordinario con la publicación de sus obras más importantes, las consideradas filosóficas especialmente, el Monologiom y el Proslogion. También escribe en esta época su "Libro apologético" en contestación a Gaunilo, monje del cercano monasterio de Marmoutiers, quien saliendo "en defensa del necio", escribe un libro con este título oponiéndose al argumento a priori de San Anselmo.

La discusión se plantea directamente al comentar Gaunilo los capítulos I al V del Proslogion, exclusivamente, ateniéndose a la exposición del argumento anselmiano, y elogiando el resto de la obra. Comienza examinando en forma sintética la argumentación de Anselmo, para entrar en seguida en la crítica de esta argumentación.

Pregunta (libro II) "No podría decirse que cualquier cosa falsa y exenta de toda clase de xistencia propia también está en mi entendimiento, puesto que si alguien hablara de ella, yo la entendería, fuera lo que fuera lo que él dijera?". El ejemplo del pintor parece rebatirlo Gaunilo fácilmente, porque la obra a realizar forma parte de la mente del artista y Dios constituye un objeto exterior a la naturaleza humana. Afirma que "no cabe duda de que lo verdadero es distinto del entendimiento que lo capta". (libro III). Inmediatamente analiza la posibilidad de pensar en Dios, que no puede compararse con las representaciones de los

objetos que conocemos. Como no poseemos representación posible asevera que el concepto de Dios es una mera palabra, y nuestro entendimiento persigue más allá en las tinieblas la verdad que no puede alcanzar por el raciocinio. La crítica desde el punto de vista lógico, de que no poseemos representación real de Dios y por lo tanto el concepto es más débil e inferior que todo lo demás; es poco fuerte porque la idea de Dios que presenta Anselmo es superior a todo lo que puede pensarse y lo trasciende. Pero el análisis psicológico que efectúa Gaunilo en el libro IV, impregnado de un sentido nominalista y particular, es en cambio profundo y hasta personal. Inicia en este aspecto la posibilidad de una crítica aguda y penetrante sobre la legitimidad de pensar en la existencia de Dios.

En el libro V es en donde Gaunilo culmina su argumentación contra el concepto de Dios en Anselmo. El análisis nos enseña que divide el problema en dos partes. En la primera ataca el intento de Anselmo de que sea inteligible su idea de Dios; Dice Gaunilo: "Si se trata de decir que hay en el entendimiento algo que, no puede pensarse siquiera conforme a la verdad de alguna cosa, no niego que dicho objeto esté en el mío de este modo. Pero como no puede deducirse de eso que aquella naturaleza está también en la realidad, todavía no le concedo su existencia hasta que me sea probada con argumentos indubitables". Y en la segunda parte entra plenamente en la crítica del pasaje del concepto a la existencia; exige pruebas que no admitan dudas, que establezcan la realidad de Dios de un modo evidente, para poder identificar el concepto del ser mayor de todos con la existencia real de Dios. Encontramos en estas distintas argumentacionies de Gaunilo el origen remoto pero cierto del desarrollo posterior de la crítica filosófica contra el argumento a priori; el proceso psicológico lo va a utilizar Kant profundamente y la necesidad de otras vías para probar la idea de Dios, va a ser el centro de la crítica en Santo Tomás.

Para reforzar sus conclusiones nos presenta Gau-

nilo en el libro VII la idea de las Islas afortunadas, las más hermosas que pudieran concebirse e imaginarse, pero la certeza de que existan porque sean insuperables y estén en el entendimiento sería una necedad, porque sabemos que es una idea falsa, si no se nos demuestra con hechos su realidad. Y concluye en el libro VII afirmando que cuando se dice que Dios no puede pensarse como inexistente, sería mejor expresar que no puede entenderse esa inexistencia, pero sí puede pensarse tal como lo hizo el necio que critica Anselmo. El final del libro es un elogio al resto del episodio anselmiano, sin mayor importancia.

El libro Apologético de San Anselmo contestando a Gaunilo, nos pone en presencia de algo que parece a primera vista insólito. Anselmo no contesta a Gaunilo en la raíz de su crítica, en este aspecto el libro apologético es débil e insuficiente. ¿Cómo puede explicarse ésto?

Es por otra parte sencilla y lógica la explicación. Si Anselmo discutiera en el plano de la crítica de Gaulino, su argumento sería un juego dialéctico o una falsa suposición; pero en la forma que lo hace nos revela su convencimiento absoluto en la fortaleza de su prueba y en la fe que la sostiene y la alimenta poderosamente. La discusión se hace imposible, Gaunilo exige pruebas racionales del hecho existencial de Dios, Anselmo cree haber descubierto la vía directa en donde su fe encuentra a su razón de un modo absoluto, no pueden entenderse un nominalista racional y un realista platónico agustiniano.

San Anselmo se dirige directamente a Gaunilo, que sale en defensa del necio, afirmando que si es creyente tiene la idea de Dios y sabe de su existencia al mismo tiempo. Sería incurrir en contradicción si se negara que la cosa que no puede pensarse mayor no existiera.

Además si le faltase algo para ser perfecto como existir, es evidente que no sería el ser más perfecto, lo que es imposible. Critica Anselmo la isla afortunada

de Gaunilo, pues éste no ha entendido su argumento y lo compara con cosas materiales, que por otra parte debe pensarlas antes en cada uno de sus detalles. La idea de Dios no es comparable a nada material y posee en sí misma la necesidad de su existencia.

Anselmo realiza la crítica de muchos textos de Gaunilo porque éste ha cambiado alguna palabra que varía el concepto, especialmente en lo que se refiere a "la cosa la cual no puede pensarse mayor" sustituída por el "mayor de todo" lo que no es lo mismo. Diferencia entre absoluto en el primer caso y relativo en el segundo, que admite otros argumentos.

Asegura que para Gaunilo debía ser suficiente la idea de Dios, puesto que cree en él, y al pensar en las perfecciones concebir el ser más perfecto como existente necesariamente. Y para el necio que discute la existencia divina argumenta que: "Es posible entender y pensar el ser sumamente grande". "Lo que no puede pensarse mayor", como corolario de su argumento es imposible de negar y de entender al mismo tiempo. Y concluye el opúsculo con la certeza de haber triunfado en la discusión y agradece a Gaunilo la altura y benevolencia con que ha discutido y elogiado la última parte del Proslogion.

Que el argumento a priori de San Anselmo fué valorado y estudiado a fondo en diversas épocas, nos lo demuestra el hecho de haberse ocupado de él, ya directa o indirectamente muchos de los más ilustres filósofos que le sucedieron en la historia del pensamiento, no sólo en la edad media como Tomás de Aquino y Duns Escoto, sino también en la época moderna entre los más grandes metafísicos como Descartes, Leibniz, Malebranche, Locke, Hume y Kant. Culminando el análisis el idealismo post kantiano con las ideas de Hegel sobre este asunto tan apasionante. Vamos a entrar en algunas meditaciones al respecto, intentando ser lo más objetivos posibles en la exposición y sinceros en la crítica.

IV

Crítica de Santo Tomás.

Para Santo Tomás de Aquino es la ciencia la precursora de la teología, "el preámbulo de la gracia", la filosofía natural es anterior a la teología, el conocimiento sensible suministra los datos esenciales para que el entendimiento haga inteligible después aquellos elementos, el entendimiento ilumina las formas groseras y las reduce a un acto inteligente. Los objetos sensibles influyen sobre los órganos y trasmiten las impresiones sensoriales en un estado intencional, el entendimiento agente da comprensión definitiva a los datos provenientes del mundo exterior.

Dios es el acto puro, el fundamento de la verdad está en él, la verdad de nuestro entendimiento depende de su conformidad con las cosas, pero la verdad de las cosas, —para Santo Tomás—, nace de su conformidad con el entendimiento divino. Podemos pensar en Dios valiéndonos de la razón natural, pasando de lo contingente a lo necesario, del efecto a la causa, —desarrollo de una idea de Aristóteles— pero es cierto que los argumentos no alcanzan para la demostración.

Afirma Tomás de Aquino que tenemos conciencia de Dios, en él se identifican la esencia con la existencia, por lo que si viéramos la esencia, comprenderíamos la existencia por necesidad absoluta; pero no es posible conocer la esencia en esta vida, no podemos comprender a Dios más que por la iluminación divina, y desarrolla las llamadas "cinco vías" para la demostración de su existencia: 1, Existe el movimiento y es necesaria una causa, un motor; 2) Tiene que haber una causa primera en la serie de las causas eficientes; 3) Lo contingente que es real, trae la evidencia de lo necesario, la esencia posibilita la existencia de la sustancia que la produce; 4) Hay grados en la perfección que se acercan cada vez más a la idea del ser perfecto y 5) El orden del mundo necesita de un ser inteligente ca-

paz de la armonía de las cosas. En la Suma Teológica (1ª parte, cuestión 2ª artículo 1º) estudia Santo Tomás directamente el argumento del Proslogion y expone en la forma de objeciones el problema de saber sila existencia de Dios es evidente por sí misma; en la Objeción 2ª resume la prueba de Anselmo y contesta a esta objeción en la siguiente forma: "Puede que el que oye esta palabra Dios no entienda que significa algo que no puede pensarse mayor, puesto que algunos creyeron que Dios es un cuerpo".

"Además, aún que cada uno entienda que por esta palabra Dios, se significa como se ha dicho, aquello que no puede pensarse mayor, no se sigue de ello que cada uno entienda que la cosa significada por la palabra esté en la naturaleza y no únicamente en el acto de aprehensión intelectual. Y no puede probarse que está en la realidad, a menos que no se admita que hay algo en la realidad que no puede pensarse mayor; pero eso es lo que no admiten quienes niegan la existencia de Dios". El análisis tomista se refiere a la posibilidad de que puede no identificarse el concepto de "algo que no puede pensarse mayor" con la idea de Dios, y si se admite esta identificación no es evidente la necesidad de que exista en la realidad aquella idea, puesto que hay personas que no admiten la existencia de Dios, y pueden pensarlo simplemente como un acto de su entendimiento.

En la Suma contra los Gentiles (I, 11) critica la idea de la evidencia de la existencia de Dios en sí misma en esta forma: "Es que no se distingue lo evidente en sentido absoluto, de lo evidente con respecto a nosotros. Pues en sentido absoluto la existencia de Dios es evidente, puesto que la misma esencia de Dios es su existencia. Pero la esencia de Dios queda desconocida con respecto a nosotros, por ser nuestra mente incapaz de concebirla". "No importa que sea posible pensar algo mayor que Dios en caso de pensar que no existe. Pues el que pueda pensarse que no existe, no resulta de la imperfección o incertidumbre de su existencia, sino de la debilidad de nuestro entendimiento que no

puede intuirlo por sí mismo, sino por medio de sus efectos, y debe recurrir al raciocinio para conocer su existencia".

Gilson, comentando la crítica tomista del argumento de Anselmo dice que "La cosa evidente (criticada por la Suma) no es más que la piel muerta del argumento de San Anselmo, lo que queda cuando se lo aísla de su ambiente natural, el agustinismo, para trasportarlo al intelectualismo de Santo Tomás. (Cita Labrousse, La Razón y la Fe, pág. 120).

La posición crítica de Santo Tomás en la Suma contra los Gentiles, al combatir el argumento de Anselmo; nos parece menos fuerte que sus análisis sobre el mismo asunto en la Suma Teológica. Puesto que si admite que en sentido absoluto la existencia de Dios es evidente, y en cambio es relativa al conocimiento del entendimiento humano, acepta dos formas de conocer a Dios. Una por la vía que no explica (pudiera ser la Revelación, la Gracia, la Fe); otra por vía indirecta, la que él mismo utiliza en sus vías de conocimiento divino, caminos de su razón tras la esencia divina, que infiere por necesidad y por causalidad.

¿Por qué no admitir que el argumento del Proslogión sea el resultado de un convencimiento directo por fe o gracia de la existencia de Dios? Y que "la fe en busca del entendimiento" que indica Anselmo puede ser análoga a la idea de "evidente en sentido absoluto" de Tomás. Parece en cambio que la argumentación anselmiana no convence al que no tiene el concepto de Dios, parece válida la crítica tomista en la Suma Teológica, en este sentido; pero no su especulación contra el argumento al no aceptar más que la vía racional e indirecta para demostrar la existencia de Dios, aunque la realice con alta calidad, porque ya Anselmo la había intentado en el Monologion, aunque más pobremente, y llegó a la conclusión de que debía existir una prueba directa de Dios, evidente por sí misma. La cuestión no queda resuelta, el lugar de la fe parece ser insustituible para comprender a Dios, aunque la razón se es-

fuerza en demostrarlo con argumentos que sólo son válidos para el que ya posee la creencia en la existencia de Dios. Nos parece que el argumento de Anselmo se mantiene en pie después de la crítica tomista, al menos en sus aspectos esenciales, y sucumbe fatalmente ante el argumento del escéptico que no cree en Dios, tal como ya lo había indicado Gaunilo y lo expresa muy claramente Tomás de Aquino en su análisis de la Suma Teológica. Se mantiene válido, decimos, para el creyente; y lo que es más interesante todavía para toda aquella persona que sea capaz de pensar en Dios por necesidad absoluta o por idea de perfección, aunque no lo sea. Posición ontológica que va a explotar Descartes, quien conoció el argumento de Anselmo, según todo lo parece indicar, solamente por la Suma teológica de Santo Tomás.

V

Ideas de Duns Escoto sobre el argumento a priori.

Duns Escoto en su "Opus oxoniense" (Cuestiones sobre las sentencias), (Libro I, dist. 2ª cuestión 2ª) Intenta reforzar el argumento de Anselmo en el Proslogion, cap. II; expresa: "Dios es aquello que, una vez pensado, no puede pensarse mayor sin contradicción" porque sería impensable lo que no está de acuerdo con el famoso principio lógico de Aristóteles.

Y agrega Escoto: "Es posible también reforzar el argumento de otro modo lo que existe puede pensarse mayor, es decir conocerse mejor, porque es visible o inteligible por vía de intelección intuitiva; en cambio lo que no existe en sí, ni en cosa más noble, no es vi-

sible intelectualmente: pues lo visible es más perfecto que aquello que se conoce por vía no de visión (intuitiva), sino de intelección abstracta. Luego, lo que se conoce más perfectamente, existe". La interpretación escotista es profunda, defiende el argumento con la convicción de que el método desarrollado por Anselmo "la fe en busca del entendimiento" es el único posible para conocer a Dios directamente, puesto que la fe nos acerca a la visión o contemplación mística; pero desde el punto de vista racional, sólo es posible admitir la idea de Dios como una orientación hacia lo verdadero en nuestro entendimiento. Una intuición de Dios, nos pondría en contacto con su esencia, utilizamos, al no lograr esta intuición total, un acercamiento intelectual hacia Dios, pero mucho más real que la vía indirecta de la naturaleza o de la razón estudiando las causas y los efectos. La misión de nuestra dialéctica es entender las posibilidades de lo existente y de lo perfecto, si Dios es posible, existe. Si analizamos a fondo la cuestión comprobamos que el argumento Anselmiano, se orienta en Escoto por el sendero de la lógica para poder penetrar en la ontología, que sigue manteniéndose como un problema vivo y dependiente de nuestra actitud frente al problema de la existencia de un Ser perfecto y necesario.

No rebate Duns Escoto las críticas de Santo Tomás referentes a la posibilidad de pensar en la inexistencia de Dios y de pensar en Dios sin necesidad de identificarlo como lo mayor que puede pensarse; pero refuerza desde el punto de vista lógico e intelectual la argumentación de Anselmo, dándole válidez y posibilidiades aún dentro del campo racional. La filosofía de la voluntad que caracteriza a Duns Escoto intenta superar la distinción tomista en los individuos sobre la forma y la materia, con un principio positivo, de acción. Nos presenta su concepto de Dios, como superior a toda determinación, "la verdad no es anterior a Dios, es él quien la produce", "Nada hay necesario a Dios, cuando Crea, posee absoluta libertad". Considera que la

teología racional no puede llegar a Dios y que le conocemos por vía refleja. Pero deja a su fe limpia de influencias racionalistas, "En los asuntos de la fe, no tiene porque intervenir la dialéctica". No reconoce otro camino hacia Dios que el amor y la luz de su libertad. El Ser Absoluto existe necesariamente.

Capítulo II

LA PRUEBA ONTOLOGICA

IDEAS DE DESCARTES

Descartes expone detenidamente en sus "Meditaciones" y "Principios de Filosofía" varias pruebas sobre la existencia de Dios.

En su conjunto pueden distinguirse claramente dos aspectos en la investigación, pensar a Dios por sus efectos o concebir directamente su existencia por necesidad absoluta. La prueba por la idea de lo perfecto y la que plantea la existencia de seres imperfectos con idea de perfección, ya nos acerca al concepto ontológico de Descartes, pero todavía estudiando la posibilidad de la existencia de Dios desde el punto de vista de sus efectos. Así cuando considera que entre los pensamientos del hombre sólo las ideas pueden conducirlo a la verdad, ya está en una posición cercana a la raíz de su propio pensamiento. Ni los juicios, ni las voliciones están exentas de errores. Y entre las ideas, las ficticias que construimos nosotros y las adventicias que nos vienen de las apariencias de los objetos, son incapaces de acercarnos a la verdad; sólo las ideas innatas pueden darle un concepto certero de Dios. La idea de causalidad se enlaza con fuerza en este concepto que busca lo trascendente.

Las ideas poseen para Descartes una realidad formal y cierto aspecto objetivo, esta formalidad necesita su explicación en nuestro entendimiento; pero la objetividad también necesita su representación.

En su respuesta a las primeras objeciones del Dr. Catero, el teólogo de Lovaina, nos dice: "Por imperfecta que sea esta manera de ser, según la cual una co-

sa está objetivamente o por representación en el entendimiento mediante su idea, no puede decirse, sin embargo, que este modo y esta manera de ser sean nulos, ni por consiguiente que esta idea derive su origen de la nada". (C.274 s.) y más adelante agrega: "Es cosa manifiesta por la luz natural que en la causa eficiente y total debe haber, por lo menos, tanta realidad como en su efecto; porque ¿de dónde podría el efecto sacar su realidad sino de la causa? y ¿cómo podría esa causa comunicársela, si no la tuviera en sí misma? Y de aquí se deduce que la nada, nada podría producir y también que lo más perfecto, es decir lo que contiene en sí más realidad, no podría ser una consecuencia o una dependencia de lo menos perfecto. Y esta verdad no sólo es clara y evidente en los efectos que tienen esa realidad llamada por los filósofos actual o formal, sino también en las ideas con una realidad objetiva".

La realidad objetiva al hombre, la realidad absoluta en sí misma, debe ser legítimamente admitida si consideramos la vía de la "causa sui", la causa en sí, causa de todo lo existente.

En su "Respuesta a las 2.as objeciones" nos dice Descartes que es "una noción primera que toda realidad o perfección que en las ideas sólo está objetivamente, debe estar formal o eminentemente en sus causas, y la opinión que siempre hemos tenido, de que fuera de nuestro espíritu existían cosas, sólo en ella se apoya". Las ideas de las cosas por intermedio de nuestros sentidos despiertan en el espíritu la noción de su existencia real. No pueden ser producidas estas ideas por un ser que sólo exista en potencia, sino por su realidad. Es necesaria una causa adecuada para podernos explicar sus efectos.

Entre las ideas confusas que nos pueden dar apariencias y falsedades, se abren luz las ideas claras y distintas, que para Descartes, nos enseñan el camino de la certeza. De las cosas corporales, tengo las ideas de extensión, movimiento, situación; de mí mismo sé mi propia existencia por el pensamiento con la mayor cla-

ridad posible; pero todavía al pensarme como sustancia concibo otras sustancias que poseen duración y número. Las sustancias poseen las demás cualidades materiales como simples modos y son contenidas eminentemente.

Para explicar la existencia de otros hombres, animales y ángeles, puede pensarse indirectamente por combinación de mi pensamiento y la idea de Dios. Pero esta idea me trasciende formalmente, no puede provenir de mí mismo, afirma Descartes. (Ed. Cousín p. 280) "Por el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, omnipotente, por la cual yo mismo y todas las demás cosas existen, han sido creadas y producidas".

Podemos pensar que el espíritu humano contiene la idea de sustancia, pero es indudable que no la cualidad de infinita. Se podrá decir que esta condición puede ser negativa, No es posible, porque contiene más realidad que la idea de finito, es superior a ella y la trasciende. ¿Se podrá pensar que todas las perfecciones de Dios se realizan en el hombre? Por lo menos en potencia? Pero la potencialidad no es nada en sí misma y la realidad la trasciende. Afirma Descartes que esta idea de Dios tiene que haber sido puesta en su espíritu por El mismo.

Esta prueba es la que proviene de la idea de lo perfecto que existe en la naturaleza humana, y si bien tiene alguna relación con el argumento anselmiano, es evidente que su desarrollo es distinto y más completo.

Las objeciones de Catero referentes a la idea de "Ser por sí" y al "infinito", dan oportunidad a Descartes de explicar a fondo la cuestión de la noción de "Causa en sí" en que culmina su exposición.

Pero en donde el argumento a priori de San Anselmo adquiere una fuerza insospechada es en el desarrollo de la prueba ontológica cartesiana, y su estrecha relación con sus argumentaciones anteriores que nos dieron la noción de "Causa en sí" y de "Idea de perfección".

En la Quinta Meditación, Descartes nos presenta

un nuevo concepto de Dios, que también desarrolla en los "Prinicipios de Filosofía (1.a 14).

Cuando ya nos ha enseñado la necesidad de un ser perfecto para explicar nuestro concepto de perfección y empieza a estudiar las cosas materiales, buscando todo aquello que sea "claro y distinto" para entrar en el problema de la certeza, y está investigando la geometría y las matemáticas, se encuentra de pronto frente a un nuevo camino que le conduce al Ser, pero esta vez es directamente y lo expone con tal naturalidad que realmente asombra: (5.a Meditación-ed.. Cousín 317 s.) "Yo encuentro en mí una infinidad de ideas o naturalezas que no son ficticias, ni han sido derivadas de los sentidos: por ej. las ideas matemáticas, estas esencias no son una pura nada, al contrario son algo real porque son verdaderas y lo que es verdadero, es. Ya que la verdad es lo mismo que el Ser. Pero si para establecer verdades basta con que encuentre en mí o que derive de mi pensamiento la idea de algo y afirme luego de ese algo todo lo que en él concibo clara y distintamente, tengo en mí todo lo necesario para establecer una existencia real fuera de mí, o para probar la existencia de Dios".

"En efecto tengo la idea de un Ser soberanamente perfecto. Ahora bien, en la esencia de la soberana perfección o de la perfecta realidad está contenida la existencia; luego, se habla con verdad cuando se dice que Dios existe o en otras palabras: Dios existe". El texto de los "Principios" es análogo y concluye en esta forma: "Sólo al notar que la existencia necesaria y eterna está necesariamente incluída en la idea que tiene respecto de un ser todo perfecto, debe concluir que este Ser todo perfecto es o existe".

II

Respuestas de Descartes a las objeciones de Catero, Arnauld y Gassendi

La prueba ontológica cartesiana presenta varias interrogantes que fueron discutidas en su época y dieron lugar a objeciones importantes que el mismo Descartes contesta aclarando su posición.

Es posible la pregunta de si es factible el concepto de un ser real y soberanamente perfecto; también se puede preguntar si es necesario que lo que nuestro pensamiento concibe como existente no pueda dejar de serlo; y además si el ser real y la esencia que determina nuestro pensamiento sobre él, es una misma cosa.

En las objeciones de Catero, aparece la pregunta de si para probar la existencia por la esencia no se establece ya la realidad divina y se caería en una petición de principio. En las 2.as objeciones se plantea la posibilidad del concepto de un ser soberanamente real; en las 5.as y 6.as la identidad entre esencia y existencia. La respuesta de Descartes a las 1.as objecioines de Catero, se refieren al pasaje del pensamiento al ser, Dios expresa lo más perfecto que puede pensarse, tal ser está en la realidad a la vez que en el entendimiento, el existir es propio de la naturaleza de Dios. Catero compara el argumento de Descartes con un argumento (el de Anselmo) ya refutado por Santo Tomás. Este considera que la conclusión legítima sería la siguiente: Aún conveniendo que el ser perfecto envuelve por su propio nombre la existencia, no se deduce que esa existencia sea efectiva en la naturaleza, sino que el concepto de existencia está unido al del ser perfecto.

Descartes contesta que Santo Tomás examina un argumento referente a la palabra Dios, no a su naturaleza; la conclusión sería que "el nombre Dios designa un ser que está en el entendimiento y en la realidad"; pero Descartes afirma que él se refiere a la naturaleza verdadera de Dios y no solamente al concepto sobre

Dios, la conclusión legítima es que Dios existe, porque lo concebimos "clara y distintamente" y lo que es verdadero es evidente. La existencia necesaria pertenece a Dios, mientras que las demás esencias sólo tienen una existencia posible. Descartes parte de la naturaleza de Dios y no hay petición de principio al concluir su existencia por necesidad absoluta. Hay una relación asombrosa con el argumento a priori de Anselmo, a pesar que Descartes cree que está en desacuerdo con él —como lo hace notar Gilson— no conoce el argumento sino por el análisis de Santo Tomás y en cierto modo como un juego dialéctico, pero Descartes pone la fuerza máxima en su pasaje directo del pensamiento de la naturaleza divina en la existencia del ser, y es entonces cuando vuelve a valorarse el argumento a priori de Anselmo, cuya semejanza ahora es completa y reforzado además por todo el sistema cartesiano y sus célebres análisis sobre la idea de Dios.

Las objeciones de Gassendi y las Instancias en donde contesta a la respuesta de Descartes, se basan en su concepto empírico que no admite más que lo proveniente de la experiencia, incluso la idea de Dios que acepta sólo como proveniente de la contemplación del mundo y la actitud de todos los hombres al adorar una divinidad. Comienza exponiendo la tesis de que la existencia no es una perfección, sino únicamente una forma o acto que posibilita otras perfecciones, y no sería exclusiva de Dios, sino también del triángulo o de la montaña, según los propios ejemplos de Descartes; dice así: "Y como al enumerar las perfecciones del triángulo, no incluía en ellas la existencia, y no concluís tampoco que el triángulo existe, al hacer la enumeración de las perfecciones de Dios, no debísteis comprender entre ellas la existencia, para concluír de aquí que Dios existe, a no ser que quisiérais tomar por cosa probada lo que está en tela de juicio y convertir una cuestión en un principio". Descartes responde que no solamente existen las imágenes provenientes de la percepción sensible, sino también las esencias y acepta que

se pueda discutir si la existencia está comprendida entre los datos que nos da la esencia de Dios, pero si está comprendida se concluye con legitimidad sólo al pensarla.

En la carta a Mersenne del 16 de junio de 1641 expresa lo siguiente: "Si he incurrido en la falta que los lógicos llaman petición de principio al contar la existencia en el número de los atributos que pertenecen a la esencia de Dios, el mismo error he cometido al incluír entre las propiedades del triángulo, el valor constante de 180 grados para la suma de sus ángulos". La objeción de Gassendi es tal vez la más profunda que se le presenta al argumento a priori y a la prueba ontológica, y va a ser desarrollada en forma aún más aguda por Kant, sobre la imposibilidad de pasar de la esencia a la existencia. Pero Descartes, comprendiendo la importancia de la objeción expresa en esta forma capital sus ideas al respecto, como si se defendiese de las objeciones posteriores de los filósofos críticos, (Ed. Cousin II, 291, Rép. aux. 5as. Obj.) "Yo no veo aquí de qué género de cosas queréis que sea la existencia, ni qué dificultad hay en que se la llame propiedad como a la omnipotencia, si se toma el nombre de propiedad para designar toda clase de atributo, o todo lo que puede ser atribuído a una cosa, como en efecto debe ser tomado aquí. Más aún, la existencia necesaria realmente es en Dios una propiedad, en el sentido más estricto del término, porque conviene sólo a él, y sólo en él forma parte de la esencia".

El punto nuclear del problema se centra sobre la naturaleza de la existencia, si sólo es concebible por lo racional que tiende al absoluto, o debe limitarse por lo racional empíricamente condicionado que tiende y se orienta hacia el mundo sensible; si existir es especialmente ser percibido o esencialmente ser absoluto. Podemos pensar ya en que Kant nos va a decir de la "apariencia trascendental" y que sólo es legítimo el uso teórico de la razón pura cuando se dirige hacia la comprensión de las intuiciones sensibles. Pero es evi-

dente que aún con esa profunda interpretación el problema no queda completamente resuelto. La idea cartesiana de Dios permanece firme en la posibilidad de identificar la esencia en la existencia del ser perfecto, al menos desde el punto de vista lógico y también en sus aspectos ontológico y metafísico. O se niega la posibilidad del conocimiento directo del absoluto o se admite sin réplica, y estamos otra vez en una situación análoga al ámbito de la "fe que busca el entendimiento" como expresaba Anselmo para ir luego al desarrollo de su posición filosófica. El problema ha girado con la prueba ontológica cartesiana y la objeción sobre el concebir necesariamente la existencia en Dios, a un plano muy superior, crítico, de extrema gravedad metafísica y sobre el que se siente que en su solución va nada menos que todo el problema vivo de Dios.

Las objeciones de Arnauld vienen a completar la intensidad de este torneo metafísico, asegura que la causa eficiente no puede tener analogía en su naturaleza con el efecto y que por consiguiente la causa no puede ser causa eficiente de sí misma, niega a Dios la causalidad. Descartes afirma contra Arnauld que al decir "Dios en sí" lo entendemos bien claramente, y al relacionar esta esencia con su existencia, la causa formal es necesaria como causa eficiente, aún que se trate de la existencia de Dios. La regresión de causa en causa no podría detenerse sino al infinito, lo que parece un absurdo, si no hubiera una causa en sí, esencial y necesaria.

La posibilidad máxima de defensa de la prueba ontológica cartesiana parece radicar en su identificación natural con esta idea de "causa en sí" enlazada de un modo evidente con el concepto a priori de Dios.

III

Consideraciones de Malebranche.

El destino filosófico posterior a Descartes que tuvo la prueba ontológica, fué muy distinto según el filósofo que la interpretó; así vemos como la defienden los grandes metafísicos racionalistas y como la atacan los empiristas ingleses con profunda tenacidad. En sus "Conversaciones sobre la metafísica" trata Malebranche el problema ontológico de un modo muy personal y con ideas de alto contenido filosófico. (I, V-VII) "Dios o el infinito no es visible mediante una idea que lo represente. El infinito es para sí mismo su propia idea. No tiene arquetipo. Puede conocerse, pero no hacerse". Las criaturas son visibles por ideas que las representen, es posible: "ver un círculo, una casa, un sol, sin que existan; pues todo cuanto es finito puede verse en el infinito, que encierra las ideas inteligibles. Pero el infinito no puede verse más que en sí mismo: pues nada finito puede representar el infinito. Si se piensa en Dios, es preciso que sea". No es posible ver la esencia del infinito sin su existencia real. No podemos tener noción del Ser sin pensar en el propio Ser. No hay otra idea que la represente, las contiene a todas. Y más adelante afirma de acuerdo con Descartes: "Esta proposición: Hay un Dios, es por sí misma la más clara de todas las proposiciones que afirman la existencia de algo, y aún que es tan certera como aquella: Pienso, luego soy. Veis además lo que es Dios, puesto que Dios y el Ser, o el Infinito no son más que una misma cosa".

En seguida Malebranche continúa su exposición diciendo que no niega que se pueda ver la sustancia de Dios en sí misma, se comprende en cuanto no se representa por ninguna cosa finita, pero no se la entiende en sí misma: "en el sentido de alcanzar su simplicidad y descubrir en ella sus perfecciones". El infinito sólo puede verse en sí mismo, ya que nada finito

puede representárnoslo. Cuando los hombres creen que pueden pensar en Dios sin que exista, como sucede con muchas cosas imaginadas y finitas, parece que no comprenden que no es posible pensar en el Ser infinito sin que exista.

Las meditaciones de Malebranche sobre la existencia del Dios infinito y perfecto, valorizan considerablemente el argumento a priori de Anselmo y Descartes; y plantean también la humana posición de angustia ante la inmensidad de lo desconocido e intuido, aceptando que aunque el hombre al pensar en Dios sabe de su existencia por un camino directo, es también insuficiente su entendimiento para comprender la plenitud abismal de la divinidad que lo trasciende.

IV

Posición de Locke.

En su "Ensayo sobre el entendimiento humano" el filósofo inglés John Locke considera sólo muy brevemente la prueba ontológica que no es en su concepto — la más apropiada para demostrar la existencia de Dios. En un opúsculo posterior analiza más detenidamente la prueba cartesiana llegando a la conclusión de que el argumento referente a la existencia de una sustancia espiritual eterna y ordenadora de todo lo existente, no excluye el pensar en una sustancia material eterna pero inteligible como la conciben los ateos; y que tanto puede servir para apoyo de una tesis como de la otra tan radicalmente distinta en apariencia. Sólo admite que tenemos certidumbre de nuestra existencia y de las cosas que nos rodean, de donde podría derivarse la demostración de la existencia de Dios, por una inducción desde la experiencia y no pasando de las esencias a la existencia de un ser supremo.

Dice Locke: "La falacia de su pretendida gran

prueba de la existencia de Dios me parece desprenderse de lo siguiente: Creo que la cuestión entre los teístas y los ateos no reside en averiguar si no ha habido nada desde la eternidad, sino si el Ser eterno es una sustancia inmaterial, cognocente o una sustancia material desprovista de sensación; porque pienso que nadie duda de que algo, materia desprovista de sensación o espíritu cognocente, ha existido desde la eternidad". Expresa también que se prueba la existencia necesaria de la materia eterna con la misma fuerza que la de Dios. Y concluye así: "La verdad está en que lo que debía probarse, ésto es la existencia, se da por supuesta, y así la cuestión se convierte en un círculo vicioso por ambas partes". Es interesante comprobar como el mismo Locke reconoce: "La idea de Dios, en tanto la palabra Dios significa la eterna causa primera, incluye la existencia necesaria".

Y si en este sentido el ateo y el teísta están de acuerdo, la realidad es que no habría ateo, puesto que nadie niega la existencia de un Ser absolutamente necesario, y sólo difieren en considerar la naturaleza monoteísta de Dios o un panteísmo materialista que también se refiere en última instancia al reconocimiento de un ser unitario y perfecto, que se manifiesta en una multiplicidad de seres y cosas. Por lo tanto la crítica de Locke se refiere especialmente a que sólo "La existencia real puede probarse por la existencia real" Dios sería posible por la existencia de las cosas. Y estamos otra vez en los múltiples caminos indirectos que pueden conducirnos a la idea de Dios.

Parece ser una cuestión temperamental el considerar sólo uno de estos caminos para llegar a Dios, o pensar en él directamente como Descartes.

V

La filosofía de Leibniz frente a la prueba cartesiana.

Leibniz hace un estudio crítico sobre "la demostración cartesiana de la existencia de Dios", que un discípulo de Malebranche, el Padre Lami, había expuesto recientemente. Dice lo siguiente: ("Tratados Fundamentales", trad.V. P. Quintero, Ed. Losada) "Ya he expresado en otro lugar mi opinión sobre la demostración de la existencia de Dios de San Anselmo, renovada por Descartes, y cuya idea fundamental es la de que aquello que encierra en su idea todas las perfecciones, o en otros términos, el más grande de todos los seres posibles comprende también la existencia en su esencia, puesto que la existencia está en el número de las perfecciones; de lo contrario podría agregarse cualquier cosa a lo que es perfecto. Mantengo el término medio entre los que toman este razonamiento por un sofisma y la opinión del R. P. Lami, que la considera como una demostración acabada. En efecto, concedo que es una demostración, pero imperfecta, que postula o presupone una verdad que merece aún ser demostrada. Pues se supone tácitamente que Dios o el Ser perfecto es posible. Si este punto fuera demostrado podría decir que la existencia de Dios estaría demostrada geométricamente a priori". Leibniz piensa que la prueba cartesiana es realmente importante, aunque incompleta; porque mientras no se demuestra la imposibilidad de Dios, debe admitirse su existencia, pero habría que demostrar esta posibilidad primero para tener la certeza de su existencia. Hay que concluir que si Dios es un ser por sí mismo, y no depende de nada más, si existe por su propia esencia, es lógico admitir que: "Si es posible, existe". Si el Ser necesario tiene la posibilidad de existir, no es discutible su existencia, sino una consecuencia natural. Como corolario llega a lo siguiente: "Si el Ser necesario no existe, no hay ningún ser posible". Esto parece ser una proposición lógica, puesto que hay se-

res particulares, cuya esencia es contingente y presupone la existencia del Ser necesario, o si estos seres particulares fueran los únicos existentes, no serían posibles por no ser necesarios, lo que sería un absurdo. Por lo tanto se llegaría a la conclusión de que el Ser necesario es posible, por lo tanto existe. Leibniz afirma la existencia de las almas particulares o nómadas unitarias y diferenciadas entre sí como algo evidente y necesario.

Es razonable, nos dice, creer que además de Dios, ser activo supremo, hay innumerables seres activos particulares, puesto que hay innumerables acciones y pasiones particulares y opuestas que no podrían ser atribuídas a un mismo sujeto. Admite también grados en todas las cosas, entre el movimiento y el reposo, entre Dios y la nada. No es posible un solo ser activo: Dios, y uno solo pasivo: la materia; sino que es necesario admitir que la materia no se opone a Dios, sino a lo que la limita que es la forma o almas particulares. El opuesto de Dios sería la nada. La mónada no sería otra cosa que una sustancia simple, sin partes, ya que hay compuestos y ellas serían los verdaderos elementos de las cosas. No pueden comenzar, por ser simples, por composición; ni pueden terminar desintegrándose; sino que deben iniciarse de repente y acabar por aniquilamiento. Por lo tanto es necesario concebir la creación y la destrucción, y un ser Creador y Omnipotente.

El conocimiento de las verdades eternas y necesarias distingue al hombre de los demás seres, por su razón y su ciencia se eleva a Dios. Admite Leibniz dos principios esenciales en que se funda nuestra razón: el de contradicción (de Aristóteles) y el de razón suficiente (que él introduce en la lógica). Juzgamos falso lo que encierra contradicción y verdadero lo contradictorio a lo falso. El principio de Razón suficiente nos expresa la necesidad de una razón reflexiva y completa para todas las cosas, aunque muchas veces no sea conocida. Habrían verdades de hecho y verda-

des de razón, las primeras son contingentes, y las segundas necesarias. Las ideas simples no puedèn ser demostradas pero son a su vez la causa de las demás cosas. La razón última de las cosas debe pertenecer a una sustancia necesaria: Dios. Dios sería la razón suficiente de todo lo existente. Esta sustancia es para Leibniz: Suprema, única, universal y necesaria. Dios es por lo tanto absolutamente perfecto, como no hay límites en Dios su perfección infinita. En su Monadología (45) expresa: "Dios sólo o el ser necesario tiene el privilegio de que, si es posible, debe existir. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no tiene límites, ni negación, ni por consiguiente contradicción, esto sólo basta, para conocer a priori la exisde Dios. La hemos probado también por medio de la realidad de las verdades eternas. Y también a posteriori puesto que existen seres contingentes, los que necesitan de una razón suficiente o última en el ser necesario, que tiene la razón de su existencia".

VI

Posición escéptica de Hume.

La filosofía empirista inglesa alranza su culminaminación con la filosofía de Hume, ya no acepta un cierto matiz racional y hasta teológico como aparecía en las filosofías de Bacón y Locke, que si bien dan a la experiencia el primer plano en la investigación de la verdad y aún consideran a ésta como posible desde el punto de vista inductivo, aceptando incluso las demostraciones de la existencia de Dios cosmológica y teleológica. Hume va más lejos en sus investigaciones críticas, no sólo no acepta la prueba ontológica o directa sobre la existencia de Dios que estudia en la filosofía de Malebranche; sino que tampoco admite las otras pruebas que se basan en la experiencia o méto-

dos indirectos. Su escepticismo es en este aspecto de un carácter absoluto. Y aquí nos encontramos con un filósofo que tiene derecho a atacar la prueba de la existencia ontológica de Dios, ya que el mismo no posee la idea de Dios como una necesidad absoluta, que podía criticarse a todos los que atacan la prueba a priori, aceptan alguna vía a posteriori, pero ya poseen el concepto "a priori" de la existencia de Dios, en una forma que no pueden negar el dar razón a los que consideran como Anselmo, Descartes y Malebranche en primer término la presencia de Dios. Y estamos en este momento histórico y crítico del argumento ontológico con aquella dificultad que ya había previsto Anselmo: Es necesaria la fe para el entendimiento,y sólo los que la posean podrán comprender la necesidad absoluta de Dios. Idea que desarrolla Descartes ontológicamente dándole una altura filosófica indudable, concepto al cual se enfrenta Leibniz para decir que: Si Dios es posible, existe; o sea que primero debe plantearse la posibilidad de la existencia de Dios, antes de discutir si de su esencia deducimos su existencia. Todo nos inclina a creer que si poseemos la certeza de Dios, ya sea por fe, intuición o éxtasis, no es posible discutir la realidad de su existencia como una necesidad absoluta. Pero si no se admite como lo hace Hume esta necesidad absoluta, entonces, si el acento de la discusión versa sobre la posibilidad de la existencia, punto neurálgico y modal que descubre Leibniz; es respetable esa posición de incredulidad, seria y profunda. Ahora bien, es posible considerar a Dios sin que exista, ¿será sólo una palabra vacía de contenido? O es por el contrario el único contenido absoluto, la única realidad necesaria y perfecta?

El problema alcanza los límites de la fe y la duda, de la creencia y las posibilidades lógicas.

David Hume dice que: "La existencia de cualquier ser sólo puede probarse mediante argumentos derivados de su causa o de su efecto, y estos argumentos se basan enteramente en la experiencia" (Inv. so-

bre Entend. Sec. XII). Todas las cosas parecen capaces de producir algo, pero las apariencias se van eliminando cuando se experimenta, se obliga a la repetición, o sea que se va adquiriendo capacidad para distinguir entre lo verdadero y lo falso, condición que parece ser exclusiva de la investigación por medio de la experiencia.

En su "Tratado de la naturaleza humana", Hume critica las conclusiones cartesianas sobre la divinidad; comienza negando el derecho a aceptar ideas innatas que no provienen del mundo de la experiencia, que es ajeno a la percepción y a las imágenes que provienen de ella. Como considera que todas las ideas se derivan de las impresiones que son originadas por las sensaciones, no cree posible pensar en un principio activo distinto de lo que es percibido por nuestros sentidos.

Pero es en sus "Diálogos sobre religión natural" (parte II) en donde se enfrenta directamente a la prueba ontológica de un modo claro y agudo. "Bien podría citar a casi todos los teólogos, desde el establecimiento del cristianismo, que se han ocupado de este o de cualquier otro asunto teológico; pero me limitaré a uno, igualmente celebrado por su piedad que por su filosofía. Fué según recuerdo, el P. Malebranche (Búsqueda de la verdad, lib. 3, cap. IX). (Cita la reflexión de este filósofo). Y poniendo en labios de Filón sus ideas responde, que "Nada existe sin causa, y la causa original de este Universo (sea lo que fuere) es lo que llamamos Dios, adscribiéndole toda especie de perfección".

Es lo único que admite Hume, una causa primera, que no importa como se llame y que él mismo no tiene inconveniente en denominarla Dios; pero de allí a atribuirle perfecciones de toda clase, y siendo éstas relativas al hombre, considera que no es legítimo, pues todo lo referente a lo humano no tiene nada que ver con aquella causa primera y si decimos: "Sabiduría, inteligencia, designio, conocimiento, son palabras que

con justicia le adscribimos, porque honran a los hombres y carecemos de otros términos y conceptos para expresar nuestra adoración por él. Pero cuidémonos de pensar que nuestras ideas corresponden a sus perfecciones o que sus atributos se asemejan en algo a esas cualidades. Es infinitamente superior a nuestra limitada visión y comprensión y más bien es objeto de culto en el templo que de disputa en las escuelas". No alcanzamos en nuestra experiencia, para Hume, ni un palmo más que su propio campo de acción, y nuestras ideas están limitadas a esa experiencia. Es interesante observar como el escéptico nos habla de los límites de nuestra razón, posición gnoseológica que va a desarrollar Kant de un modo extraordinario, para quién fué Hume el "que lo despertó de su sueño dogmático".

Pero podemos también comprobar como toda la crítica de Hume, que si bien es sincera y profunda, contra el argumento ontológico, no se separa de su sistema metafísico que permanece cerrado entre los límites de la experiencia humana. No reconoce derechos al hombre a hurgar el absoluto más allá de lo cognocible por lo sensible, y lo condena a una vida metafísica que se integra con el mundo de las cosas materiales y de las percepciones psíquicas. Más allá, frente a su angustia por conocer el absoluto, da su sentencia de que no es posible. El hombre no sabe nada. Todo ello podría admitirse como una posibilidad profunda, pero nunca como la única solución. Puesto que entonces el escepticismo al atacar al dogmatismo, se encierra en un dogma aún más severo y rígido que el que intenta destruir. De cualquier manera que se interprete esta posición de Hume, hay que reconocer su altura filosófica y la seriedad de sus argumentaciones, que pueden resumir la incredulidad humana frente al absoluto.

VII

Kant en su crítica de la razón pura

Los análisis críticos que Kant realiza sobre las pruebas de la existencia de Dios desde el punto de vista racional y especulativo, son sin lugar a dudas, los más penetrantes, profundos y completos que se produjeron en la historia de la filosofía. Exige a la propia razón en el estudio de su naturaleza íntima, el derecho que posee para dar certeza a sus interpretaciones, y culmina su crítica diciendo que sólo el uso empírico de esta razón es posible, el material de la experiencia es conocido por intuiciones a priori de espacio y tiempo, pero es un caos que nuestro entendimiento por medio de sus ordenaciones categoriales va a discriminar con exactitud, a considerar y comprender por medio de juicios y a elaborar de este modo el mundo inteligible, propio del hombre. La sensibilidad y el entendimiento se ayudan mutuamente, una nos da el material rico de la experiencia, el contenido de las cosas; el otro es el continente, el que ordena y entiende aquella experiencia, la luz del entendimiento aclara el mundo de los sentidos. Pero existe una apariencia trascendental en el uso de la razón, que Kant llama razón pura; si en lugar de analizar las cosas y sus fenómenos, ya externos o psíquicos, intentamos conocer el absoluto, nos enceguecemos y la apariencia de aprehender lo verdadero se nos presenta como si fuera una realidad. Pero el análisis reflexivo nos demuestra que las llamadas verdades eternas y la idea de Dios mismo, son indemostrables por medio d la razón, según la conclusión kantiana de que no es posible pasar de las esencias a la existencia con legitimidad. En la dialectiva trascendental, de la "Crítica de la Razón Pura", nos habla Kant de la razón pura como asiento de la ilusión trascendental, del uso lógico de la razón y del uso puro; de los conceptos y de los diversos razonamientos dialécticos de la razón pura.

Como el hombre ha incurrido en paralogismos fundamentales referentes al Alma, al Mundo y a Dios; que estudia respectivamente como "paralogismos, antinomias e ideal de la razón pura". En cuanto al ideal trascendental sería el "prototipo" de todas las cosas, el modelo más perfecto hacia el cual tiende todo lo existente. Presupone la idea de un ente de este género, no la existencia de un ser conforme a ese ideal. Kant sintetiza en tres pruebas fundamentales todas las que la razón especulativa ha desarrollado en distintas épocas para demostrar la existencia de un ser supremo. Las denomina a la primera: Prueba físico-teológica, a la segunda cosmológica y la tercera ontológica. Y piensa que en conjunto resumen todas las pruebas posibles sobre la existencia de Dios consideradas por la razón especulativa:

"O bien se parte de la experiencia determinada y de la naturaleza particular de nuestro mundo sensible, que la experiencia nos hace conocer, y se elevan desde aquí según las leyes de la causalidad hasta la causa primera, que vive fuera del mundo, o bien no toman por punto de partida empíricos más que una experiencia indeterminada, es decir, una existencia cualquiera, o finalmente hacen abstracción de toda experiencia o parten completamente a priori de simples conceptos a la existencia de una causa suprema". (Dialéctica, cap. 3º tercera sec.). Y en la sección cuarta del mismo capítulo de la Dialéctica, estudia: "De la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios". "Siempre se ha hablado del ser absolutamente necesario, pero no ha causado pena ni remordimiento, afirmar esta existencia sin probarla. Cierto que es frecuente definir nominalmente este concepto diciendo que es algo cuya no existencia es imposible; pero nada de esto enseña las condiciones que hacen imposible mirar la no existencia de una cosa como absolutamente inconcebible, y que es precisamente lo que se quiere averiguar, es decir lo que se ignora".

Si por este concepto de ser incondicionalmente

necesario pienso realmente alguna cosa o no pienso en nada. Piensa Kant que todos los ejemplos que se utilizan, aún los que se refieren a las proposiciones geométricas que son absolutamente necesarias a priori, son sacados de nuestros juicios y no de las cosas. Afirma que: "La necesidad absoluta de los juicios no es una necesidad absoluta de las cosas". Si se le suprime la existencia al ente necesario, con ella pierde todos sus demás predicados: "¿Dónde puede existir entonces la contradicción?" Si pensamos en que Dios es todopoderoso, — continúa Kant, — estamos en presencia de un juicio necesario; esta cualidad no puede ser suprimida en Dios, si le concedemos la divinidad y la infinitud; pero si decimos: "Dios no es todopoderoso, ni esa cualidad, ni ninguno de los demás predicados es dado, porque ha sido suprimida toda desemejanza con el sujeto, no hay la menor contradicción en este pensamiento". Y más adelante expresa lo siguiente: "Pero esto significará que hay sujetos absolutamente necesarios, suposición de la cual he admitido su legitimidad, por lo que debéis mostrarme su posibilidad; porque me es imposible formar el menor concepto de una cosa que se suprime con sus predicados, dando lugar a la contradicción y fuera de ésta, yo no tengo por simples conceptos puros a priori ningún concepto de la imposibilidad". Kant considera que todo aquello que no es contradictorio es verdadero, por lo que si podemos pensar en la no existencia de un ser necesario, y aún más si pensamos en que sus atributos desaparecen con aquel juicio, no puede demostrarse la existencia de ese ser. Expresa luego que se le objeta que solamente en el concepto del "ser infinitamente real" hay contradicción en su no existencia, pero argumenta en esta forma: "Contesto: Habéis caído en una contradicción cuando en el concepto de una cosa que queréis concebir desde el punto de vista de su posibilidad introducís el concepto de su existencia bajo algún nombre de que se oculta. Si estáis de acuerdo

en este punto, habréis sin duda pensado, pero de hecho nada habéis afirmado".

Analiza después esta proposición: Dios es todopoderoso. Contiene dos conceptos que se refieren a sus objetos. Pero si decimos: Dios es, sencillamente no agregamos nada al concepto sujeto, porque no lo relacionamos más que consigo mismo". La palabra es no significa aún un predicado, sino solamente el predicado en relación con el sujeto". El concepto expresa la posibilidad del objeto por el solo hecho de que yo lo concibo. Y continúa con este ejemplo: "Y así lo real no es más que lo posible simple. Cien monedas (thalers) reales no contienen más que cien monedas posibles". "Los thalers posibles expresan el concepto y los thalers reales el objeto". "Pero yo soy más rico con cien thalers que con su simple concepto (es decir con su posibilidad). En la realidad, efectivamente, el objeto no está simplemente contenido analíticamente en mi concepto, pero se suma sintéticamente a mi concepto, sin que por esta existencia fuera de mi concepto, estos cien thalers concebidos sean aumentados en la realidad".

Kant piensa que el agregar predicados a una cosa, aún la propia existencia, no es agregarle nada real. Por el sólo hecho de que pueda concebirse una realidad suprema, no tenemos el derecho de afirmar esa realidad con evidencia. Pues pasamos de la esencia a la existencia. Esta es distinta del concepto y no puede confundirse con él.

Admite la utilidad del concepto de un ser supremo, pero como no deja de ser una idea, no puede acrecentar nuestro conocimiento.

Para Kant, los juicios sintéticos, que agregan conocimientos, sólo pueden darse en la experiencia, pero no podemos poseerlos a priori con respecto a las cualidades últimas porque nos son dadas específicamente. Concluye diciendo que Leibniz no ha logrado lo que pretendía (Conocer a priori la posibilidad de un ser ideal) y que la prueba ontológica cartesiana que

quiere demostrar por conceptos la existencia de Dios, "hace gastar en vano toda la molestia que uno se toma y todo el trabajo que se dedica a ella: Ningún hombre conseguirá por simples ideas, ser más rico de conocimiento".

Kant con sus expresiones analíticas sobre este tema, parece destruir toda posibilidad al argumento a priori de Anselmo y a sus defensores posteriores, incluso las ideas de Descartes y de Leibniz. Como se ve con claridad el ataque es máximo y realizado con brillo y justeza, y parece no existir réplica posible, al menos desde el mundo de la razón y de la lógica. ¿Pero Kant mismo no admite otras formas de conocimiento? Sin embargo la célebre argumentación que parecía destruída completamente por Kant, es resucitada por el más grande de los idealistas alemanes postkantianos: Hegel.

VIII

Hegel ante el argumento a priori

Realiza Hegel la crítica a la forma de expresarse Kant referente al argumento ontológico en su "Lógica", diciendo que no es el modo más apropiado para referirse a Dios, compararlo con el ejemplo de los cien thalers. "No debe ignorarse que cuando se trata de Dios, uno se encuentra en presencia de una cosa muy distinta de cien thalers. Pues lo que hace precisamente la finitud, la contingencia de las cosas es que su existencia se distingue de su noción. Pero con respecto a Dios, el pensamiento y la existencia, el Ser y la noción son idénticos; y es precisamente aquella unidad de la noción y del Ser por la cual Dios está constituído. Esta observación vulgar de la crítica kantiana de que el pensamiento y el Ser son dos cosas distintas, podrá turbar el espíritu pero no conseguirá detener el

movimiento por el que el espíritu va del pensamiento de Dios a la afirmación de su existencia". Estas ideas de Hegel tienen un amplio contenido de realidad. Es cierto que el análisis kantiano parece turbar el espíritu y hasta conquistarlo en sus deducciones por su lógica inobjetable; pero algo permanece en el fondo, si se quiere de un modo irracional, pero que sigue el movimiento de que habla Hegel, del pensamiento de Dios o del Ser hacia su realidad. Algo sigue viviendo en el fondo del espíritu que no es rebatido por la propia razón que confiesa su incapacidad. Hegel analiza también directamente en su "Enciclopedia" la prueba anselmiana. Reconoce que en Anselmo aparece por primera vez la cuestión de si en nuestro pensamiento hay un contenido real. La representación de Dios está unida a la determinación de su Ser en nosotros. Las cosas finitas son pasajeras, tienen una existencia transitoria, reconoce razón en Anselmo cuando piensa que sólo es perfecto aquello que no es solamente subjetivo sino que tiene además realidad.

Ataca Hegel en la argumentación el defecto que ya señala Kant, de que esta: "Unidad que es enunciada como el perfectísimo, aún subjetivamente como el verdadero saber, es presupuesta; es decir; es tomada sólo como una unidad en sí. A esta unidad que por esto es abstracta, es contrapuesta la diversidad de las dos determinaciones, como ha sucedido contra Anselmo; es decir, en efecto, que la representación y la existencia de lo finito es contrapuesta al infinito". Y él mismo concluye defendiendo la tesis del argumento a priori en esta forma: "Esta objeción y exposición se destruye con sólo demostrar que lo finito es algo no verdadero; que estas determinaciones son por sí unilaterales y nulas; y que la identidad, por consiguiente, es aquella a la cual ellas mismas pasan y en que son reconciliadas". La posición de Hegel parece retomar la defensa del argumento en su primera expresión, lo finito no es verdadero, sólo lo infinito, aque-

llo que no tiene mayor, es lo verdadero, no sólo en el pensamiento, sino también en la realidad.

IX

Examen crítico.

Hemos llegado al término de nuestro desarrollo histórico-crítico, sobre las distintas interpretaciones que los filósofos han dado al argumento a priori de Anselmo sobre la existencia de Dios.

¿Es posible pensar en la validez del análisis del Proslogion después de las críticas profundas que se le han opuesto? Es evidente que aún los que le defienden, por lo menos lo transforman en algo o mismo le encuentran defectos. Y los que le atacan, no pueden menos que reconocerle su importancia, Kant expresa que en el argumento a priori se resume toda la ontología.

Cuando Anselmo nos cuenta la angustia de su búsqueda interior intentando encontrar una prueba directa de la existencia de Dios, no conformándose con las pruebas que él mismo expone en el Monologion aunque de un modo indirecto; ya se presenta la raíz de la dificultad. Es difícil encontrar las palabras justas que expresen la verdad del concepto de Dios, pero es indudable que esta idea directa de la divinidad es más importante que las demás pruebas de Dios, que necesitan de explicaciones posteriores a la realidad divina, que se basan en lo creado y en lo contingente. Pero Anselmo sólo puede decir ante el hallazgo metafísico: (Tú eres Señor, algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna; y analiza conformándose con la conclusión de que lo que existe al mismo tiempo en la realidad y en el entendimiento es mayor que lo que existe sólo en nuestro en-

tendimiento. Sería contradictorio pensar algo distinto. Ni siquiera el necio puede negarlo.

Pero ya Gaunilo presenta la crítica de si es legítimo pensar en la existencia de Dios por el sólo hecho de que se conciba esta idea. La respuesta de Anselmo si bien es débil, no por eso deja de ser valiosa, puesto que se asombra de que Gaunilo pueda dudar ya que él cree en Dios y lo trata con un aire de superioridad evidente.

Santo Tomás que considera a la filosofía y a la ciencia como antecedente obligado de la teología, rechaza el argumento pensando que la idea de Dios no es evidente por sí misma, que puede pensarse que no existe, si viéramos su esencia sabríamos de su existencia, pero no le es posible al hombre en esta vida, por lo que tiene que demostrar la existencia de Dios por otros caminos. Es criticable en Tomás la posición de que concibe a Dios como evidente y sólo lo acepta después de demostrarlo indirectamente. Ahora bien la crítica tomista que se refiere a la posibilidad de no aceptar la existencia de Dios, es fuerte. El punto central vuelve a girar sobre la fe, como premisa necesaria. Duns Escoto considera conveniente para defender el argumento, agregarle a lo que no puede pensarse mayor "sin contradicción". Una intuición de Dios nos daría la noción completa de la divinidad, pero el hombre por medio de su razón sólo puede concebir el camino hacia la verdad sin recorrerlo completamente, como una guía infalible pero incompleta. Plantea Escoto la proposición de si Dios es posible existe, que va a desarrollar luego profundamente hasta agotar sus posibilidades Leibniz. Cuando entramos en la época moderna el argumento a priori sufre una transformación esencial que le da mayor jerarquía y agudeza; es la prueba ontológica de Descartes. Sólo las ideas innatas nos dan una visión auténtica de las cosas y nos conducen hacia Dios.

La causalidad encuentra en Descartes una interpretación original y profunda, concibe a Dios como

causa en sí, como acto puro y omnipotente; esta nueva concepción cartesiana nos introduce el término de realidad objetiva al hombre, las cosas no pueden ser producidas por un ser potencial sino por un ser real. Esta idea de Dios no proviene de nada que me rodee, sino directamente de la divinidad. Porque trasciende al hombre, la infinitud le conduce hacia la comprensión directa de lo que es necesario y perfecto, causa en sí y superior a todo lo existente. El Ser perfecto debe poseer existencia. Si al concebir el ser perfecto, como objeta Catero, y para probar su existencia ya incluímos a ésta entre las perfecciones. ¿No caeremos en un círculo vicioso, Descartes contesta que él se refiere, no a la palabra Dios, que ya había criticado Santo Tomás, sino y muy especialmente a la naturaleza divina en donde la esencia no sólo es posible sino que incluye necesariamente la existencia. Malebranche confirma esta posición con el convencimiento de que la idea de Dios por ser infinita sólo puede verse en sí misma y de ningún otro modo podría entenderse.

Las críticas empíricas iniciadas por Gassendi, seguidas por Locke y que culminan en Hume, se basan en que no admiten estos filósofos más realidad que la proveniente de la experiencia y cuyo contenido es el único que puede conducirnos hacia Dios, la contemplación del mundo en Gassendi, la existencia de las cosas en Locke y la idea causal en Hume, los acercan a Dios o a la materia eterna; pero no admiten que se pueda pensar en Dios sin intervención de la experiencia. ¿Es esta posición empírica fuerte ataque contra el argumento a priori, Evidentemente no, porque el dogma de la experiencia se opone al de la razón, y no tiene por lo menos más fuerza que éste. Además queda en pie la posición cartesiana de que existe una causa en sí y necesaria que coincide con Dios y que no rebate el empirismo. Leibniz al afirmar que si Dios es posible, existe; exige a la prueba cartesiana su legitimidad, pero le da las posibilidades lógicas de su demostración. Critica en cierto sentido al P. Lami por

defender la tesis cartesiana en Malebranche, sin mayor análisis y sólo por convicción. Pero niega a los que la atacan el pretendido derecho a invalidarla porque se infiera del concepto de Dios su existencia como una de las perfecciones; Leibniz acepta esta deducción naturalmente, y sólo piensa que el problema se plantea frente a si Dios es posible; llegando a la conclusión de que es posible por ser necesario, termina afirmando su existencia. El alcance metafísico de estas meditaciones de Leibniz es prodigioso, y eleva la prueba cartesiana a un plano casi de argumento invulnerable. La crítica kantiana se dirige especialmente contra esta actitud de considerar a Dios como posible, cuando muy bien el hombre podría pensar que se afirma la existencia de Dios sin haberla antes probado definitivamente. El análisis de Kant es intenso y valioso, pide a la razón sus propias credenciales para animarse a afirmar lo que posiblemente no alcanza. Niega derechos al hombre a conocer la cosa en sí, y menos aún a situarse directamente por conceptos frente a la esencia de Dios.

Pero el propio Kant reconoce que todo aquello que no es contradictorio es verdadero, y no lo es el concebir a Dios como un ser absolutamente necesario y como posible y deducir de ello la existencia. Es cierto que el mismo Kant opina que en la imposibilidad de toda prueba racional va incluída la negación a los juicios de afirmar por el sólo hecho de pensar en los conceptos. Y esto es su posición de que no es legítimo concluir la existencia porque se se piense en la esencia. Pero Hegel no queda conforme con la réplica kantiana, el ejemplo de los thalers (contingentes y particulares) está muy lejos del concepto que tenemos de Dios, necesario y lo más perfecto e infinito que puede concebirse. La idea de que pensamos en un ser absoluto y necesario, causa de todo, lo existente y que posee trascendencia a nuestro propio pensamiento que no puede captarlo plenamente, pues lo finito es incapaz de aprehender a lo infinito, pero que le intuimos

y concebimos clara y distintamente como decía Descartes, que es necesario y por ello es posible, como lo pensaba Leibniz y que sólo está en nuestro entendimiento sino que debe existir también en la realidad como lo concebía Anselmo, permanece en nosotros después de esta incursión por la historia de la filosofía. Además pensamos que la crítica kantiana, lejos de destruir el argumento a priori puede tomarse como fundamento de una nueva ontología. Kant al atacar la razón pura y encontrarle límites a sus posibilidades, inicia perspectivas gnoseológicas insospechadas, que en parte él mismo ya previó al reconocer el valor práctico de la misma razón y fundamentar los imperativos categóricos. Al analizar la facultad de desear y la libertad en la voluntad en la órbita moral en donde concluye aceptando la existencia de Dios por necesidad moral absoluta. ¿Hay derecho a negar que esta libertad en la voluntad conduce a Descartes a pensar directamente en Dios?

No podemos dejar de reconocer el alto valor filosófico del argumento a priori y de la prueba ontológica, porque constituyen la fuente más legítima que nos trasporta al mundo de lo necesario, hacia las verdades eternas y las ideas absolutas, que ya había concebido la mente lúcida de Platón. Todo lo contingente y perecedero que encierra la vida del hombre, tiende a pensar en el ser necesario que es a la vez perfecto y causa en sí, motivo de todo lo demás, y esta angustia tenaz, esta inquietud viva que desgarra el espíritu ante el drama permanente del Hombre; la certeza de los límites de su razón, la comprensión de su propia existencia contingente; señala un destino desconocido pero cada vez más iluminado por la presencia del Ser absoluto en nuestra propia conciencia como un Puente y un Tránsito, como un estar de verdad ante el Absoluto que meditaron tan profundamente los que tuvieron necesidad de comprender a Dios o al Ser de un modo directo, sin recurrir a la experiencia de las cosas pasajeras, porque le sintieron en sí mismos y la posi-

bilidad se transformó en realidad y en latencia de mares infinitos volcándose en el abismo por los despeñaderos de nuestra finitud.

Es posible también pensar que Dios no existe, como dicen algunos de los más grandes filósofos, pero ellos mismos encuentran vacía de contenido esta expresión y en diversas formas aunque por caminos más lentos se acercan a la imagen del Ser Absoluto y Causal, siguiendo las vías de la experiencia.

Consideramos en nuestra más íntima meditación que el concepto del Ser y la idea de Dios se identifican y señalan campos de Absoluto unitarios y necesarios por sí mismos, y que su Presencia viva en nuestra conciencia aparece como un Extasis-en-Tránsito hacia la reintegración suprema y heroica a través de la Muerte individual.

El Ser es absoluto y es pensado en forma directa por el hombre como conciencia viva; no censuramos a quienes pueden concebirlo indirectamente, sino que es la única forma de acercarse a su comprensión para los que no han sentido la iluminación o participación de la claridad en la luz y que por lo tanto saben con certeza que la existencia precede a la esencia, del mismo modo que sabemos que existimos antes de pregunnos qué somos. Ahora bien, el otro problema que se le presenta al ser humano además de poder concebir al Ser-en-Dios, es el de la terminación de su contingencia real por la presencia de la Muerte, y aquí la valoración es totalmente distinta, se abren perspectivas del No-Ser, de la Nada, el Vacío, y la Ausencia; pero entre los círculos inmóviles corre agua viva de: Inmortalidad, Cielo, Retorno y Presencia; así surge el dilema que encierra el destino del Hombre, y en su dignidad trascurre el pasaje asombroso por su misma conciencia, del Ser dándose sin cesar como agua imperecedera bajo el Puente que es también Enigma Conciente y Personal, hacia un lejano desaparecer.

El Ser Absoluto al ser comprendido por el espíritu del hombre, ilumina a raudales las cavernas más

sombrías de la conciencia doliente presagiando una aurora de eternidad. Pero sobre las rocas vivas del Ser contingente, aún en plena luz y limpio cielo, amenaza el viento y el mar de la muerte con arrasar todo vestigio de existencia; entonces vuelve el hombre a entrar en la agonía y en la soledad.

CAPÍTULO III

EL HOMBRE INTEGRAL

La lucha por la vida; la inquietud permanente del hombre frente a su destino; la libertad de su conciencia abriéndose paso contra las adversidades, intentando crear situaciones favorables; son modos de la entraña más viva del Ser-Real-Contingente,. Y esta agonía, que es la lucha sin tregua, no desesperanza, no sólo tragedia, ni solamente triunfo; sino y muy especialmente ardor intenso y voraz del alma del hombre encendida en fuego en su conciencia sapiencial. Porque el ser humano sabe, — entre las pocas cosas que sabe — que va a morir. Y no hay tregua, ni piedad, ni ruego alguno que valga para nada. Entonces nace la lucha en su Ser, entre el Ser-Absoluto que ilumina su conciencia y se aloja allí para alumbrar su camino y el otro Ser, el Ser-contingente de la Conciencia viva; éste sabe su fin, de su finitud, y quiere acomodar toda su existencia a esta forma de vida completa en sí misma como parte de un pequeño torno sin fin que lleva en sí la explicación y la alegría. Pero el Ser absoluto está permanente, —para quién lo ha visto— cuya imagen no puede ya borrar; ahora se entiende y comprende lo que decía Platón sobre la "participación" y la "iluminación", y también lo que decía Teresa de Jesús sobre "Su morada interior" y Agustín y Plotino, Hegel y Leibniz. Y tantos espíritus que han sufrido y gozado ante su miseria y su grandeza.

Hay hombres también que no han experimenta-

do la presencia del Absoluto en su Ser-Contingente y se admiran de todo lo demás y sonríen sin entender, como lo haría un salvaje a quien se le explicara sobre una lejana ciudad con rascacielos y un tráfico permanente. Pero ellos también saben y con certeza — tal vez con más exactitud que los otros — sobre la finitud humana, del inevitable acabamiento en la muerte. Muy pocos espíritus privilegiados pueden vivir en "éxtasis" místico; y mirar nada más que hacia el Ser Eterno, desapareciendo así su propia vida en la inmensidad de lo Perfecto; muchos miran solamente de su Conciencia hacia fuera e integran con perceptos y sensaciones su existencia, su vida se convierte así en una célula social o en un individuo más de una especie animal o humana con sus problemas casi siempre intrascendentes. Pero el Hombre, como ser integral, con entendimiento y razón, con angustia y esperanza, con ciencia y moral; se encuentra en una situación muy especial, casi paradojal y sin embargo la única que puede decirse totalmente sincera y verdadera: Está-en-Puente. Siente al Ser Absoluto, contingente en su Conciencia.

Así podemos hablar de tres clases de hombres con respecto al campo visual de sus conciencias vivas: 1) Hombre místico, 2) Hombre especie, 3) Hombre integral. Es evidente que es del tercer tipo (al que preocupan los problemas metafísicos y ontológicos) del que nos vamos a ocupar. Porque consideramos que es el más completo como hombre espiritual, tiene la conciencia de ser y de estar al mismo tiempo, sabe de un fin pero también de un enigma. Es el hombre que entra muchas veces al pensar, en el territorio de la angustia metafísica por la causa de la lucha, con agonía de estímulo. Si dudar es "Dubitare" con la raíz de "duo" igual que "duellum" lucha, es realmente esta "duda en lucha" la que expresa ese dos en la raíz latina; y ese "dos" puede también significar los aspectos "duales" del Ser "unitario" que es el hombre. Dualismo en cuanto las máximas posibilidades de

mirar hacia fuera o hacia dentro, pero el que mira: La conciencia, es solamente "una". De donde pensamos en un monismo trascendente como constitutivo del hombre en su propio ser contingente-absoluto.

II

Miguel de Unamuno

Y la experiencia de este tipo de hombre sobre la muerte es muy valiosa desde cualquier punto de vista que se examine, porque arrastra consigo en los análisis, no solamente cualidades lógicas objetivas, sino también parte de su propio ser, en un desgarramiento que se realiza a veces desde alturas metafísicas considerables y que es difícil seguir. Tenemos por ejemplo el Hombre - integral, absoluto - contingente que fué Unamuno. Veamos algunos de sus pasajes intensos: ("Agonía del Cristianismo" II) "La agonía es, pues lucha. Y el Cristo vino a traernos agonía, lucha y no paz". "...Alguien podrá decir que la paz es la vida —o la muerte— y que la guerra es la muerte —o la paz—, pues es casi indiferente asimilarlas a una o a otra respectivamente, y que la paz en la guerra — o la guerra en la paz — es la vida en la muerte, la vida de la muerte y la muerte de la vida, que es la agonía".

En su libro "Del sentimiento trágico de la vida" nos habla Unamuno del hombre de carne y hueso, indignándose de los que quieren reducirlo solamente a un "homo sapiens", o incluirlo en el concepto de "humanidad", sin sexo, sin patria, como si fuera una idea extendida a través de los siglos. Unamuno se refiere al hombre que piensa, que ríe, quiere y sufre, al hombre "que se ve y a quien se oye", "Al verdadero hermano" y "Ese hombre concreto es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda la filosofía, quiéranlo o no algunos sedicentes filósofos". Nos dice que la

filosofía se acerca más a la poesía que a la ciencia, que los sistemas científicos han sido menos duraderos que aquellos que expresaban "El anhelo integral del autor".

En último término los descubrimientos científicos son adelantos indiscutibles, pero ¿valen por sí o por lo que permiten hacer? Dice Unamuno: "Así el teléfono puede servirnos para comunicarnos a distancia con la mujer amada. Toma uno el tranvía para ir a oír una ópera y se pregunta ¿cuál es más útil el tranvía o la ópera?".

Las ciencias pueden servirnos para mejorar nuestras condiciones de vida, pero en nuestro mundo de los sentimientos va en juego lo más sagrado de nuestra vida. Unamuno nos da su concepción de la filosofía: "La filosofía responde a la necesidad de formarnos un concepto unitario y total del mundo y de la vida y como su consecuencia, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción".

"Pero resulta que ese sentimiento en vez de ser consecuencia es causa de aquella concepción. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta como todo lo afectivo, tiene raíces subconcientes, inconscientes tal vez". Y afirma como en una sentencia: "Lo que en un filósofo nos debe importar más, es el hombre". Nos habla de Kant, Manuel Kant que vivió en Koenisberg, Prusia Oriental, a fines del siglo XVIII, "Hay en esta filosofía, de este hombre Kant, hombre de corazón y de cabeza, un significativo salto, como habría dicho Kierkegaard, otro hombre ¡y tan hombre! el salto de la Crítica de la Razón Pura a la Crítica de la Razón Práctica. Reconstruye en ésta lo que había abatido en aquélla, después de haber analizado y pulverizado las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, el Dios aristotélico del primer motor. Vuelve a reconstruir a Dios, pero al Dios de la conciencia, el autor del orden moral. "Es que el hombre

Kant estaba muy preocupado del problema, el único y verdadero problema vital, del que más a las entrañas nos llega, el problema de nuestro destino personal, de la inmortalidad del alma. El hombre Kant no se resignaba a morir del todo, y por eso dió el salto inmortal de una a otra crítica". Unamuno nos dice que en la "Crítica de la Razón Práctica", quien mire sin prejuicios verá como se deduce la existencia de Dios de la inmortalidad del Alma — y no ésta de aquélla. Más adelante nos habla del hombre William James, quien piensa que Dios es el productor de inmortalidad; si Dios no existiera o sólo fuera admitible como conciencia del Universo. Nos cuenta Unamuno que expuso ésto a un campesino — y que aquél le contestó y "¿entonces para qué Dios?". Relaciona esta idea íntima del deseo de supervivencia en lo más recóndito de las conciencias del "hombre Kant, del hombre James, como del Obispo anglicano Butler y de Spinosa" de este último cita: "Cada cosa en cuanto es en mí, se esfuerza por perseverar en su ser". Y es así como encuentra Unamuno el deseo de no morirse como existente en un primer plano común a los más grandes hombres.

Ataca al positivismo, por desfigurar los hechos, dando sólo fragmentos de realidad, afirma que el hombre verdadero es unitario. Y que la memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la vida colectiva. Se vive en el recuerdo y nuestra vida espiritual no es en el fondo sino el esfuerzo por que: "nuestro pasado se haga porvenir". El hombre —afirma Unamuno— debe ser un fin, no un medio. Y pregunta ¿se hizo la ciencia para el hombre o éste para la ciencia? Pero facilmente se olvida y lo que sólo debió haber sido un medio se toma por un fin. Es el más trágico problema de la filosofía conciliar las necesidades intelectuales, afectivas y volitivas entre sí. De donde el fracaso de los que intentan destruir la aparente contradicción de la naturaleza humana. Pues representa la base de nuestra existencia. Una·

muno se pregunta: "¿Qué busca la filosofía? ¿la verdad para determinar nuestra conducta frente a la vida y al universo?'. Y se contesta — "La filosofía es un producto humano y cada filósofo es un hombre de carne y hueso, y se filosofa no sólo con la razón, sino con la voluntad, el sentimiento, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre". Se niega a emplear el "Yo" como lo hacía Fitche, sólo el hombre completo es para Unamuno quien piensa, no es un yo abstracto e indefinido. No es una conciencia fugaz, sino lo permanente en cada ser, el hombre que sufre y vive, y tiene miedo de la aniquilación final, pero que deja a sus deseos de sobrevivir tras la muerte en una esperanza triunfadora en lo más profundo de su entraña viva. Unamuno analiza el problema que le angustiaba, la muerte y la inmortalidad, y su experiencia es personal y sumamente valiosa. Se enfrenta con el abismo: "Porque no quiero morirme del todo y quiero saber si he de morirme o no definitivamente". "¿Para qué quiero saber de dónde viene y a dónde va todo lo que me rodea?". Encuentra tres soluciones posibles: "1) Sé que me muero del todo y entonces la desesperación irremediable. 2) Sé que no me muero del todo y entonces la resignación. 3) No puedo saber ni una ni otra cosa, y entonces la resignación en la desesperación o ésta en aquélla, una resignación desesperada o una desesperación resignada, y la lucha".

¡Lucha sin descanso! ésta fué la vida de Don Miguel de Unamuno, lucha contra el misterio sin conformarse nunca con las soluciones que parecieran satisfactorias, lucha contra las injusticias sociales, lucha contra la ignorancia, contra la vanidad del mundo, una lucha continua y sin tregua contra sus propios pensamientos buscando siempre concluir en la verdad.

Para Unamuno toda religión arranca históricamente del culto de los muertos —es decir, a la inmortalidad—, antes que para protección se construyeran chozas de tierra y paja, ya habían túmulos de piedra dedicados a los muertos. Resisten más al tiempo las

moradas para los muertos que las viviendas para los vivos. Como previendo un largo viaje se tomaban toda clase de precauciones como sucede en las tumbas egipcias. Si preguntamos ¿qué sabemos del otro mundo? Sólo "un hambre de inmortalidad" nos contestaría Unamuno. Y este deseo es de aquí.

De lo más íntimo de la conciencia, de nuestra sangre y nuestra personalidad. Si pensamos en que la inmortalidad fuese sólo un sueño, una ilusión; una visión aterradora nos hará conmover hasta las entrañas. Unamuno nos habla con palabras preñadas de angustia y dolor: "Recógete en tí mismo, y figúrate un lento deshacerte de tí mismo, en que la luz se te apague, se te enmudezcan las cosas y no te den sonido envolviéndote en silencio, se te derritan entre las manos los objetos asideros, se te escurra de bajo los pies el piso, se desvanezcan como en desmayo los recuerdos, se te vaya disipando todo en nada y disipándote también tú y ni aún la conciencia de la nada te quede siquiera como fantástico agarradero de una sombra". Para eludir la imagen de la muerte ¿debemos hundirnos en lo pasajero o lo inconciente?

Si morimos del todo no ganamos nada con una vida monótona de animal, es preferible la angustia, el delirio de la incertidumbre, no aceptar lo fatal mientras nos quede viva una congoja, un gemido que anuncia la vida de la esperanza.

Es interesante la confesión de Unamuno sobre la visión del infierno: "Nunca en los días de la fe ingenua de mi mocedad me hicieron temblar las descripciones de las torturas del infierno y sentí siempre ser la nada mucho más aterradora que él. El que sufre vive, y el que vive sufriendo ama y espera, aunque a la puerta de la mansión diga ¡Dejad la esperanza! Es mejor vivir en dolor que no dejar de ser en paz".

Estas ideas de Unamuno son paradojales? y si es así ¿qué importa? ¿Acaso alguien puede decir que ha hallado la solución? Puede tenerla para sí, pero ¿está seguro de su validez universal? Por amar de-

masiado la existencia podemos pensar en la necesidad de la muerte. Cuanto más se quiere huir del problema de la muerte, más cerca nos encontramos de él; como si apareciera cada vez que doblamos la esquina de nuestras meditaciones. Hermoso es correr el albur de un "riesgo metafísico" como decía Guyau con lucidez.

Nos dice Unamuno: "Ese pensamiento de que me tengo que morir y el enigma de lo que habrá después, es el latir mismo de mi conciencia. Contemplando el sereno campo verde o contemplando unos ojos claros a que se asome un alma hermana de la mía, se me hinche la conciencia, siento la diástole del alma y me empapo en vida ambiente y creo en mi porvenir; pero al punto la voz del misterio me susurra: dejarás de ser; me roza con el alma el Angel de la muerte, y la sístole del alma me inunda las entrañas espirituales en sangre de divinidad".

Y no llega a comprender Unamuno como hay hombres que abandonen su problema vital —los hombres especie— cuando es asunto como decía Pascal: "En que se trata de ellos mismos, de su eternidad, de su todo, me irrita más que me estremece, me asombra y me espanta".

David Hume comienza su ensayo "sobre la inmortalidad del alma" diciendo: "Parece difícil probar con la mera luz de la razón, la inmortalidad, los argumentos en favor de ella se derivan de tópicos metafísicos, morales o físicos. Pero en realidad el Evangelio y solamente en él es donde se ha dado luz a la inmortalidad". Hume la cumbre del escepticismo empirista concluye que sólo desde un punto de vista religioso, no racional, ni experimental, es posible probar la inmortalidad del alma. Y si no se acepta este criterio no se puede entrar en discusiones; en cambio afirma las pruebas racionales de su mortalidad.

Recordamos que en la tabla de los valores de Max Scheller es el religioso el más elevado y asegura que solamente por ceguera puede no comprenderse. Hume,

el escéptico vió con claridad la existencia de un plano religioso, se detuvo sin penetrar en él, porque esa actitud sería en su concepto tener que abandonar alguna de las condiciones estrictamente humanas que vivían en su ser libre y racional. Su posición es digna del mayor respeto.

Unamuno piensa que en el hombre lo religioso también forma parte de su constitución espiritual, de donde esa ansia de inmortalidad; pensamos en Platón que interpretaba ésto afirmando con la mayor sencillez y profundidad que las Ideas sabían de su existencia anterior por reminiscencia; Platón penetra en la esfera religiosa, pero no como hombre sino como decía Goethe: "descendiendo del cielo". Como si retornase a la contemplación mística en la cual ya hubiera vivido — Hombre místico, para nosotros. La posición de Unamuno tiene de la de Platón en cuanto acepta la existencia del mundo religioso, ideal y sublime; pero tiene de Hume su naturaleza humana. Es para nosotros un hombre integral — de donde la lucha gigantesca, — que atormenta lo más oculto de su conciencia viva. Sin aceptar nunca definitivamente ninguna solución, no por falta de análisis y exámenes profundos; pasó su vida en este drama espiritual, que se hizo agónico, desgarrador, torturante. Sino porque se enfrentó al misterio, intentando desentrañarlo, aunque en la lucha dejase su existencia personal, lo más sagrado de su ser.

Esta filosofía de Unamuno que presenta caracteres existencialistas como las de Kierkegaard y de Heidegger; presenta sin embargo un rasgo que le es personal y sumamente característico: Su hispanidad. Y dentro de su piel hispana quijotesca, ¡caballero alucinado es su siempre inquieto espíritu de hidalgo audaz y temerario que no teme arremeter contra fantasmas y castillos. ¿Pero importa acaso la tierra de origen para la filosofía? Pudiera no importar al universalizarse, pero sí importa al entrar en la constitución de su personalidad y de su espíritu. Nos dice Unamuno

al respecto: "Cuando escribí mi "Vida de Don Quijote y Sancho" mi deseo era hacer del quijotismo religión nacional

Repensar el Quijote contra cervantistas y eruditos, para hacer obra de vida, de lo que era y sigue siendo para los más letra muerta. Quise allí rastrear nuestra filosofía. Pues abrigo cada vez más la convicción de que la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística sobre todo, y no en sistemas filosóficos".

Nos dice también que: "una lengua es una filosofía en potencia; que el platonismo es la lengua griega que discurre en Platón; la escolástica la filosofía del latín de la edad Media en lucha con las lenguas vulgares; en Descartes Discurre la lengua francesa; la alemana en Kant y en Hegel y el inglés en Hume y Stuart Mill". La elaboración histórica se presenta en el lenguaje en una forma dinámica. Partimos en nuestro pensamiento, de acuerdo o no con nuestros deseos, de lo que han pensado los que nos precedieron y además le imprimimos un modo especial de nuestro lenguaje y de nuestra forma de discurrir. Al hacerse universales los pensamientos trascienden su origen y prestan servicio a toda la humanidad, pero es imposible desconocer o restar importancia al lenguaje y a la historia, en una valoración completa. Unamuno encuentra en Don Quijote la figura ideal, el héroe de carne y hueso, que puede representar mejor que nadie la filosofía española; y si llevamos al quijotismo a su plano universal y suprahumano, sigue moviéndose en tierra española o de sangre de origen ibero, como si ésta fuera indispensable para subsistir, como si sólo en ese aire pudiera respirar. "La mística de San Juan de la Cruz ¿no era una caballería andante del sentimiento a lo divino?". El ansia de inmortalidad, el pánico por la nada, la presencia permanente de la idea de la muerte, son ideas que podrían ser contradictorias, pero que viven y se anulan mutuamente en el transcurir de la

conciencia rica y viva en angustias metafísicas. Ellas se agitaban en el espíritu de Unamuno, hombre integral, haciéndole palpitar y sentir que su existencia fuera un universo aprisionado en el pequeño espacio de su corazón latiendo.

III

Sören Kierkegaard

Kierkegaard fué el primero en llamar filosofía existencial a su forma de discurrir frente a la filosofía especulativa. Esta última había alcanzado en el idealismo post kantiano su culminación en Hegel, este ilustre filósofo parecía resumir el más alto esfuerzo del hombre ante su anhelo de saber racional durante el transcurso de una cultura occidental de milenios. Desde Sócrates y Aristóteles la razón había primado en las diversas interpretaciones filosóficas del universo, estoicos le dieron jerarquía moral, el cristianismo escolástico validez universal. La filosofía moderna que cambia en gran parte su destino con Descartes y luego con Kant, termina sin embargo por conceder a la razón humana (aún en los límites de la experiencia) la calidad de juez absoluto. Hegel sintetiza las diversas corrientes que parecen oponerse en un sistema monumental, su "Todo lo real es racional" parece ser una sentencia irrebatible. Además concede a la "causalidad" de Hume, a la "ontología" de Descartes y a la "crítica trascendental" de Kant, el valor permanente dentro de la filosofía que concilia en esta forma el universo causal, la idea directa de Dios y las posibilidades humanas. Parecería que con Hegel el anhelo del hombre por "Saber" hubiera alcanzado su máxima expresión. Pero he aquí que no todo tiene explicación. Las luchas religiosas, los martirios, los héroes, los alucinados y tantas víctimas de la incomprensión y la in-

tolerancia siguen existiendo. Las evidencias racionales de las cosas no calman al hombre, sino que una inquietud desgarradora permanece en el fondo de su ser. ¿Cómo se explica ésto? ¿No es suficiente la Ciencia y la Razón? El resignarse ante lo imposible, ese estoicismo admirable puede ser un método para solucionar la actitud del hombre como conducta pero no agota los deseos y las preguntas, las imágenes y las dudas que su pensamiento crítico descubre ante los problemas más agudos. La filosofía existencial es para Kierkegaard la que nos entrega la vida plena y no solamente la comprensión de la vida como la razón. Escribe que: "Los hombres se han hecho demasiado objetivos para lograr la bienaventuranza eterna, pues ésta consiste en un interés personal infinitamente apasionado".

Kierkegaard es además de filósofo un profundo escritor de estilo personal y vivo. Sus ideas tienden en último término a un individualismo cristiano, al que llega después de una penosa angustia en donde él mismo se pone en interrogación como hombre y como ser. Es en la misma época de la aparición del libro de Augusto Comte: "Discurso sobre el espíritu positivo", —mitad del siglo diecinueve— que aparece el libro de Kierkegaard: "El concepto de la Angustia", publicado con el pseudónimo de Virgilius Haufniensis, y es completamente inadvertido quedando en la oscuridad. En cambio la obra positivista se difunde en tal forma que va a influir eficazmente sobre la concepción materialista de fines del siglo pasado y del nuestro en casi todas las esferas civilizadas. Pero las nuevas interpretaciones filosóficas de nuestro siglo al buscar sus raíces profundas encuentra entre los pensadores individualistas como Shopenhauer, Nietzsche, y Kierkegaard, los verdaderos precursores de la metafísica actual, y de las interpretaciones intuicionistas y existencialistas.

El pensamiento de Kierkegaard comienza en el hombre, parte de su conciencia, se eleva por el mundo de la imaginación y de los recuerdos, y retorna siempre al hombre, a su puerto íntimo de la conciencia. Dice

en una de sus meditaciones: "De cuando en cuando me veo trasladado en la oscura caverna, me arrastro a lo largo de sus paredes desesperado, no veo nada; no hay salida. Entonces súbitamente, surge una idea en mi alma, tan viva como si nunca la hubiera tenido antes, aunque no me es extraña, pero por así decir, antes estaba acostumbrado a verlo sólo por la mano izquierda y ahora por la dercha. En cuanto se ha establecido en mí, me convierto en algo amable, ligero y yo que estaba encogido como un crustáceo, revivo, me encuentro sano, fresco, alegre, cálido y elástico como un niño recién nacido. Entonces me comprometo a seguir este pensamiento hasta sus últimas consecuencias; dejo mi vida en prenda y el viento hincha las velas. Parar no puedo y mis fuerzas resisten. Hasta que se acaba y comienza nuevamente lo de antes".

Kierkegaard no quiere partir de una posición dogmática, sencillamente interpreta lo que le sucede a su espíritu, se contempla mientras piensa, piensa mientras vive. ¿Cuál es el motivo de la vida? Sigamos sus ideas: "Lo pue necesito es ponerme en claro conmigo mismo, saber qué debo hacer. La cuestión no es para mí lo que debo conocer — mas bien se trata de comprender mi destino: Que yo vea lo que la divinidad quiere de mí; se trata de encontrar una verdad, y para mí la verdad es encontrar la idea por la cual quiero vivir y morir. ¿De qué me serviría encontrar una verdad objetiva... si para mí mismo y para mi vida no tuviera una profunda significación? Lo que yo necesito sería llevar una plena existencia humana en lugar de una vida meramente cognocitiva, de suerte que el desarrollo de mi pensamiento no tendría por base algo llamado objetivo, un algo que no es mío propio, sino que se fundaría sobre algo furtemente ligado a la raíz más profunda de mi existencia, por la cual, si así puede decirse, estoy unido a lo divino, ésto aspiro".

Kierkegaard, junto a su ser pensante va todo su espíritu en las preguntas esenciales, no desdobla su personalidad en cuerpo y alma, vibran al unísono sus sen-

timientos y sus esperanzas. Este pensar existencialmente poniéndose todo en interrogación da lugar a la aparición de la angustia y desasosiego. Algún día desaparecerá nuestro cuerpo ¿Podrá el alma subsistir sola? Si se destruye nuestra personalidad, ¿Puede importarnos acaso un infinito muerto? ¿Sin corazón latiendo, con frío helado cirniéndose sobre la llama aún viva de nuestro ser? Estos pensamientos u otros muy análogos debían zumbar en la mente afiebrada de Kierkegaard cuando combatía con sus agónicas ideas.

Se situaba en un plano humano y le dolía que los filósofos se entretuvieran en concepciones absurdas y nada más que especulativas. Su oposición al idealismo hegeliano radica especialmente en ésto, no es que estuvieran equivocados los idealistas cuando buscaban las posibilidades del mundo de las ideas, lo que él les imputaba era su querer encontrar una conciliación entre opuestos irreductibles. "Todo hablar acerca de una unidad superior que concilie contrarios absolutos es un atentado metafísico contra la ética".

Hacía la distinción: "O lo uno o lo otro", no es posible mediaciones en ciertos problemas. Pero cuando la moda de los grandes sistemas es reemplazada por las nuevas concepciones positivistas y naturalistas, se encara entonces con los enemigos del idealismo para reprocharles su dogmatismo oculto bajo distinto disfraz. El Absoluto quiere ser sustituído por la Ciencia, pero para Kierkegaard tanto el uno como el otro están lejos de la vida del hombre. La existencia estaría en continuo devenir, significa estar en el tiempo, mientras éste nos brinde posibilidades y problemas nuevos, el hombre no puede tomar una actitud definitiva, pone en duda toda experiencia: "Lo que me ha conquistado en el pasado, sólo tiene para el futuro un valor posible". De aquí la importancia que encierra para el filósofo danés el concepto: "Repetición". Los acontecimientos pueden repetirse en el tiempo. ¿Pero somos siempre los mismos ante ellos? ¿reaccionamos en la misma forma? El Hombre es un Ser en el Tiem-

po. (Idea que va a tomar Heidegger para imprimirle un valor definitivo).

Poseía Kierkegaard un temperamento poético, sus escritos filosóficos están impregnados de las más hermosas fantasías y de un estilo lírico; sus poemas en cambio parecen oscuros, de rasgos vivos pero se pierden en los profundos abismos metafísicos. Sólo el que comprende la armonía que puede existir entre poesía y filosofía, sentirá conmover su espíritu ante un poema suyo. Nos dice con sinceridad: "Mi manera de pensar es presencial; yo tengo tanta fantasía como dialéctica". En el más lejano océano filosófico soltaba libremente el ave de su poesía y comprendía por intuición directa, por una puesta de presencia en sí mismo, la visión que buscaba, que a lo mejor se ocultaba entre el carbón racional. Sus libros: "O lo uno o lo otro", "El concepto de la angustia", "Estadios en el camino de la vida" y "La Repetición", tienen de común su forma psicológica y poemática de expresarse que nos recuerda a un Rilke o un Baudelaire. Pero posee también un continuo experimentar sobre sus propios pensamientos, como los mejores análisis de los grandes pensadores, un deseo de sublime fe religiosa como los más puros místicos y al mismo tiempo una angustia permanente y tremenda formando el nexó común a su conciencia de hombre integral y superior.

Distingue Kierkegaard entre conocimiento esencial e inesencial, el primero sería el ético-religioso, el segundo todos los demás conocimientos. Lo científico, histórico o matemático pertenecen al segundo grupo porque no enfoca toda la experiencia sino partes especializadas. En cambio el conocimiento esencial es el del hombre existencial que pone en juego todas sus posibilidades.

Plantea el dilema "O lo uno o lo otro" (Entweder-Oder) que fué el título de su primer obra de mérito. O el hombre se dedica a lo primordial, a los problemas de los cuales depende su vida, o se enturbia la mirada dedicándose a las cosas pasajeras.

Dios incluye en sí mismo la existencia, pero el hombre vive en eterna paradoja le conduce el ansia del espíritu por conocer la verdad y ésta que es inasequible. La idea de Dios debe ser afirmada en medio del devenir irracional de la existencia. Se puede alcanzar este concepto por "una fe apasionada" superando todo razonar. La idea de Dios — es para Kierkegaard — una legítima defensa, sin la cual nos es imposible soportar la vida. Pero ese madero del que nos prendemos en el océano de las inquietudes metafísicas, esa imagen de Dios, no podemos atribuirle existencia en el sentido que le damos a esta palabra humanamente, ni trascendentalmente, pues sus cualidades son en absoluto diferentes de las del hombre.

La angustia de la vida nos conducía a Dios. ¿Dónde nos conduce la angustia insondable tras el abismo que existe entre Dios y el hombre? El horizonte queda incierto, nuevos problemas se presentan más allá de la vida y de la muerte. Por la fe penetramos en el conocimiento de lo divino, por la agonía navegamos en el vacío; sólo una continua insastifacción expresa el volcán de nuestro deseo de plenitud.

La verdad en última instancia sólo puede ser subjetiva. No es posible ni siquiera comunicar la verdad descubierta en el fondo de uno mismo. Kierkegaard afirma que la teología es psicología y lo más importante: "Es estar en estado de aspiración a la verdad". Una continua lucha. La vida avanza por "Saltos", en el cruce de los caminos, superando contradicciones en las encrucijadas se producen saltos bruscos.

No se pueden prever y no son efectos de nada anterior. La vida espiritual no está condicionada a la vida orgánica o material. Como el salto es casi siempre violento, el estadio superior es completamente nuevo respecto del anterior cuya íntima conexión desaparece. Por la repetición de condiciones anteriores, que no subsisten, sino que son imaginadas, es posible restablecer las conexiones reales. La psicología está cerca del "ángulo de posibilidad" pero escapa a su control

el instante ético del salto definitivo sin explicación posible. "Aquel cuyos ojos son inducidos a mirar hacia el abismo abierto, siente vértigo, en ese vértigo la libertad desaparece. La psicología no puede ni pretende llegar más lejos. En ese instante todo cambia y cuando la libertad vuelve a sobreponerse ve que es culpable. Entre ambos instantes se ha producido el salto que ninguna ciencia puede explicar".

Entre los dos instantes en que se produce el salto está la angustia, luego el vértigo, un dejarse rendir, y más tarde aparece el otro estado que ha recobrado su libertad y su iniciativa. Nos habla también Kierkegaard del "salto como movimiento reflexivo", en el primer momento tanto en los ojos como en el abismo está la causa primaria de la angustia, por eso en el primer estadio se presiente el salto aunque no se sabe qué dirección va a tomar. Habrían tres estadios esenciales: estético, ético y religioso. Sólo por "saltos" se pasa de uno a otro. El religioso es el superior. Pero la fe debe ser simultánea al ideal. Rechaza Kierkegaard toda religión dogmática aunque está dentro de una interpretación viva y personal del cristianismo, paradoja posible en su espíritu inconformable y sediento de Verdad.

IV

Federico Nietzsche

Vamos a elegir otro hombre integral para ver cómo enfoca la existencia, éste no es cristiano como Kierkegaard, ni solamente humano y agónico como Unamuno; sino que presenta características completamente distintas a ellos, sin dejar por eso de poseer una concepción integral de la vida desde la cumbre de su olímpica personalidad. Antes de crear Nietzsche quiere destruir, desmoronar los castillos de prejuicios

falsos que cimentan la sociedad corrompida. Y como destructor se enfrenta con todo lo bueno y lo malo, queriendo suprimir de raíz las cosas para ver si de ese modo algún día —no lejano— con una valoración muy distinta y suprema, su concepto del superhombre, poder reconstruir los seres vivos que llamamos hombres, pero sin el lastre de sus defectos y miserias.

Nietzsche no piensa por sistema, ni acepta ningún dogma, además no combate tal o cual doctrina, sino que se dirige a los orígenes profundos de la evolución histórica y buscando "La génesis de la moral" —título de un libro suyo— se remonta "Más allá del Bien y del Mal", otro libro; en su antología de aforismos: "Humano, demasiado humano", encuentra el prejuicio teológico y el moral y se pregunta: "¿Qué valor tienen el Bien y el Mal? ¿han sido favorables al género humano o son un síntoma de degeneración, de peligroso empobrecimiento vital?"...

Todas estas obras tienen de común un carácter moral , por decir más de acuerdo con el autor: amoral; se proponen demostrar que toda la moral es una enfermedad de los débiles, un prejuicio de los incapaces. Dice Nietzsche: "Yo trataba del valor de la moral, tenía que explicarme para mi ilustre maestro Shopenhauer, a quien se dirigía esta obra, con toda su pasión y su oculta oposición ("Humano, demasiado humano).

Se trataba especialmente del valor del altruismo, de la piedad, renuncia y abnegación, que Shopenhauer había embellecido, divinizado y elevado a regiones sobrenaturales, hasta que llegó a juzgarlos como valores esenciales, en que fundó su negación de la existencia y de sí mismo. Precisamente contra esos instintos nacía en mí una desconfianza, una duda cada vez más profunda. En ellos descubría él, gran escollo de la humanidad, la seducción máxima que la llevaría ¿a dónde? ¿a la nada? El alto en el camino, el cansancio que mira hacia atrás, la última enfermedad denunciada por síntomas de ternura y melancolía". "Esta mo-

ral que infectaba aún a los filósofos, era el índice más peligroso del regreso de nuestra civilización europea, el índice de su vuelta al budismo europeo: el nihilismo".

Nietzsche llega a la conclusión de que el hombre bueno entrega la vida del presente a expensas del porvenir. "Una vida más agradable pero más mezquina". Y ve en la moral que defiende estos conceptos de piedad, bondad y compasión el verdadero peligro. Entonces se dirige contra la propia moral. Le parece que la moral es un sistema de prescripciones para esclavos. Busca Nietzsche el origen de la palabra: Bueno, y no acepta la posición de los psicólogos ingleses: Bueno es lo útil. No! se rebela, y nos dice: "En su origen buenos fueron los distinguidos, los poderosos, los superiores". La distinción entre una clase dominadora en oposición con una inferior, de plebeyos y desgraciados, determina la creación de lo bueno y lo malo. "Es un acto autoritario que sale de los que dominan". Ellos y sus actos serían lo bueno, los demás son los malos. La etimología de la palabra bueno se confunde en su origen con los conceptos de nobleza y privilegios. El populacho, lo vulgar, trae para Nietzsche la idea de malo.

En su "Génesis de la moral" nos relata como un pueblo de sacerdotes, los judíos, fueron quienes se vengaron de los nobles, los amos, los poderosos; cambiaron el valor de los conceptos. Ahora los buenos eran los desgraciados, los perseguidos, los que sufren, los pobres; los malos los poderosos, los fuertes. Esta venganza fué de "esencia espiritual".

Los necesitados, los piadosos son los benditos de Dios. Afirma que: "Con los judíos comenzó la emancipación de los esclavos en la moral que ostenta ya veinte siglos de historia y que no logramos apartar de nuestros ojos, porque es la que triunfa". ("Más allá del Bien y del Mal"). El aristócrata extrae de su propio yo la idea de bueno y de nobleza. Es por antítesis que se figura lo malo en el plebeyo.

Si preguntamos a un hombre de pueblo quién es

el malo, señalará sin duda alguna al aristócrata, al poderoso, al que limita su libertad. Su concepto es opuesto al de aquel. Hay evidente contraste de opiniones. ¿A qué solución llega Nietzsche? nos dice: "En lo íntimo de estas razas aristocráticas es posible encontrar la fiera, el bruto de cabellos rubios en busca de presa; este fondo de bestialidad aparece de cuando en cuando, aristócratas romanos, germanos, árabes, japoneses o vivins escandinavos; todos son iguales en este aspecto. Toda raza noble ha dejado huellas de barbarie a su paso y en la más alta cultura se conserva su recuerdo. La audacia de las razas nobles, espontánea, absurda, sus empresas imprevistas, inverosímiles, su indiferencia por la comodidad y la misma vida, la profunda alegría en toda destrucción, el placer de la victoria y la crueldad; todo esto en la fantasía de las víctimas se concretaba en la idea de bárbaro, maligno, vándalo.

La honda desconfianza que inspira Alemania, es una reacción al horror indecible que experimentó Europa por varios siglos, frente al furor de la fiera germánica". Pero a pesar de que Nietzsche reconoce la arbitrariedad y el desenfreno de las razas aristocráticas, está completamente en contra de lo que él llama: "Los débiles y los piadosos". Dice en otro pasaje de su "Génesis de la Moral", "Si se acepta que el fin de la cultura es domesticar la fiera humana para convertirla en un animal manso y civilizado, habrá que considerar como elementos de cultura los instintos de reacción y de rencor que lentamente humillaron y domaron las aristocracias y sus ideales. Esto no quiere decir que los representantes de aquellos instintos fueran de la cultura, me parece más bien lo contrario. ¡Estos héroes de la vileza y el odio, estos residuos de elemenmentos antearianos, configuran el retroceso humano, son la verdadera verguenza de la humanidad y brindan dudas y argumentos contra la misma cultura! Más valiera mantener el terror de la aristocracia y temblar

de pavor, que no temer nada, pero rebosar de asco; el hombre nos inspira lástima y dolor".

Y concluye Nietzsche afirmando que sólo ve en la nivelación del hombre un espectáculo que cansa el espíritu. Todo se empequeñece, se hace mediocre, demasiado prudente. "¡El hombre se harta del hombre!".

Si alguien intentara transformar estos conceptos tendría en su contra: "Todos los hombres de bien, y también los indiferentes, conciliadores, vanidosos, exaltados o fatigados". Se convertiría en el enemigo de todo el mundo. "Sería menester poseer la malicia de la salud plena, el aire vivo y ligero de las alturas y de las nieves eternas; no obstante será menester que venga este hombre redentor del gran amor y del gran desprecio, este hombre profundizará, se abismará, se enterrará en la realidad para resucitar un día y redimirla; este sol del mediodía, salvador de la voluntad es menester que venga un día"...

Nietzsche concibe al superhombre, pero reserva a otro más joven, es decir a Zaratustra, a Zaratustra "el impío" el hablar de esta manera.

Nietzsche lucha con todas sus fuerzas contra la nivelación del hombre. Su individualismo se debate a latigazos contra el aire sucio de mediocridad que amenazaba tumbar al hombre y disolverlo en la sociedad positiva, en una masa informe sin voluntad personal. Su genialidad comprende la inevitable invasión de lo vulgar y se desespera sin resignarse ante la reducción de todos los valores, no solamente la imposición de lo económico, sino también la desaparición de los intelectuales. Buscando la raíz del mal asciende con Zaratustra por el sendero asceta, con el fin de meditar solo en medio de la humanidad. Vamos a estudiar de Nietzsche, antes de penetrar en el mundo de su Zaratustra, una faceta muy interesante que no queremos dejar a un lado: su juventud. Cuando todavía tenía ilusiones como todos los hombres, cuando ya presentía sus tormentas interiores, pero aún confiaba en la existencia de ciertos valores. ¿Qué era aquello capaz

de conmoverlo? Su mirada se dirige a Grecia; se deleita en su contemplación y escribe "El origen de la tragedia", en donde da vida a dos divinidades de la mitología helénica, que parecen resumir los conceptos artísticos fundamentales, son Apolo y Dionisios, el primero símbolo de la escultura, de lo plástico; el segundo del arte en movimiento, la música. Ambos impulsos luchan de continuo, por incitaciones nuevas se perfeccionan y de pronto por "una maravilla metafísica de la voluntad helénica" se unen y de esta unión nace: La Tragedia, tanto apolínea como dionisíaca.

Apolo encarnaba la serena sabiduría y en su mirada brillante se reflejaban los sueños, el mundo de la imaginación, la poesía.

Dionisios en cambio, semejante al sueño de la embriaguez, por la bebida narcótica, por los deseos sexuales, desaparece lo subjetivo hasta alcanzar un completo abandono de sí mismo. Y contra esta fuerza dionisíaca que existía en latencia, los griegos erigieron su mundo imaginativo; para huir del espanto de la muerte poblaron de seres ideales todos los ámbitos de la tierra, crearon su Olimpo morada de dioses hechos a semejanza de los hombres, pero aumentados en sus dimensiones tanto materiales como pasionales, viven y sufren y aman como los mortales, pero poseen también virtudes maravillosas.

Dice Nietzsche: "Solamente como fenómeno estético se justifica la existencia y el mundo". ¿Dónde nos conduce su pensamiento? Apolo y Dionisios juntos son la verdadera Grecia que vive para el Arte. El sentimiento estético alcanza en la interpretación de Nietzsche un extraordinario valor. Sólo concibe a Dios como un artista supremo, si condena la moral común es porque no acepta la mentira en el arte. El arte es la expresión de la realidad o del mundo de los sueños, pero nunca de lo falso o artificial. Por el dolor, camino de la experiencia muda y personal, piensa que es posible alcanzar la perfección. Nos dice meditando so-

bre Grecia: "¡Cuánto debió haber sufrido este pueblo para adquirir tal grado de belleza!".

La segunda faceta espiritual por la que Nietzsche se reconcilia con la vida es la música. Las fuentes más profundas de la emoción surgen de la música. La voluntad del hombre de esencia dolorosa sólo es aletargada por un mágico encantamiento que parece celestial. Solamente la música es para Nietzsche el bálsamo del dolor supremo. Es también la expresión más completa del mundo interior. Admiraba en Ricardo Wagner, que fué su amigo, el genio dionisíaco, la sublime expresión vital que producía su música al evocar las ondas abismales. Por eso no le perdonó a Wagner su "Parsifal", en el cual el genial creador retorna a la piedad cristiana y dulzura de los bienes suaves de un cielo fantasmagórico. ¿Cuál de los dos genios Nietzsche o Wagner erró el camino más allá del arte y de la moral, hundiéndose en el cenagal del último abismo insondable?

Es la música para Nietzsche la forma artística que simboliza más integralmente el movimiento de las almas en el universo, y es por ella que asciende por la ladera de la montaña más alta hacia la cumbre en donde solía respirar los aires puros y nobles; el pensamiento crítico encontrándose a sí mismo sin traba alguna. Pero dentro suyo había tal vez una marea incesante, su personalidad rica y fecunda podía haber dado el salto wagneriano hacia la inmortalidad en el universo religioso y místico. Pero Nietzsche cree eso sería también artificial, dejaría de ser hombre en el sentido máximo del término integral. No es dable al hombre dar el salto hacia regiones desconocidas aunque se presienta un aroma y una luz que adormecen y deslumbran plenamente. ¿No debió Nietzsche descender de su plano artístico esencial? Estaba aún desconforme, faltaba quizás lo más recóndito de su mensaje, mira hacia el valle y ve a los hombres diminutos en su ignorancia y sus luchas inútiles. Debe bajar a decirles su mensaje de látigo y fuego, de vida y de fe.

Y le vemos descender con su Zaratustra, su espíritu aún joven, vivificado en su retiro de asceta y baja al valle para hablar a la multitud. Ya no es Nietzsche quien habla, es Zaratustra que ha nacido de su espíritu. Pero que conserva pura la rebeldía más allá de la fatiga dolorosa de la experiencia. Rebelde aún a su propio creador. Aparece martillando sentencias que tal vez el mismo Nietzsche no se hubiera atrevido a decir. El personaje es vivo y ya no tiene nada que ver con su creador, en la misma forma que podemos hablar del Hamlet, Fausto y el Quijote.

"Así hablaba Zaratustra" está compuesto de cuatro partes, que según palabras del autor — carta a Jorge Brandes — fueron escritas cada una de ellas en el término de diez días, concebidas en el transcurso de largos paseos y "en un estado de inspiración tal que sentía la sensación de oír pronunciar cada frase". La forma de aforismos con que está escrita le otorga un carácter religioso, como de sentencias. Y el deseo de Nietzsche parece haber sido representar a Zoroastro, el profeta de los pueblos arios de la antigua Persia.

El estilo personalísimo, de sonoridad majestuosa; la expresión firme y serena. Está como escrito desde una altura donde el aire no está viciado, ni hay ruídos molestos. No reconoce fronteras, ni banderas, ni prejuicios; es tan libre como el Sol, la luz y el agua. Pero detrás de la diafanidad del espectáculo aparece la figura trágica de Zaratustra, enigmática, impenetrable. Se ha retirado a la caverna en la cima de la montaña. Huyendo de los placeres y de las virtudes fáciles y mezquinas. Un día desciende de su retiro y dice a los hombres en un lenguaje hermoso pero duro y fuerte, su cobardía, sus bajezas y sus culpas. Por eso le llaman "el impío", porque les duele que fustigue a los perezosos, a los egoístas y critique con valentía al Estado y la Sociedad. "El Estado es el lugar en donde el suicidio lento se llama vida". Intenta que los hombres reciban su sabiduría. Les dice cosas como éstas: "Si no tienes joyas que ofrecerme, puedes sin embargo

concederme tu dolor", "Yo soy demasiado puro para las manos groseras del día, los más puros deben ser los dueños del mundo.

Los menos conocidos, los más fuertes, las almas de medianoche, que son las más claras y profundas". "Profundo es su dolor". Pero el canto que ama Nietzsche, el canto de medianoche, no es un canto triste, sino que es: "La alegría más profunda, lo es más que la pena del corazón. "Porque toda alegría quiere la profunda eternidad".

Zaratustra grita a los hombres superiores que recojan el canto misterioso: "Se acerca la medianoche, Zaratustra llama a los hombres superiores, a medianoche se oyen muchas cosas que no se atreven a decirse de día".

"¡Oh hombre ten cuidado! ¿Cómo ha pasado el tiempo? ¿No habré caído en pozos profundos? El mundo duerme".

"Vieja campana! Dulce lira! Todos los dolores te han desgarrado el corazón, el dolor del padre, el dolor de los antepasados, el dolor de los primeros padres, y de la campana sube un olor, un perfume y un olor de eternidad, un olor de vino dorado, oscuro y divinamente rosado de viejas felicidades, y también este canto: El mundo es profundo".

"Todas las cosas están ligadas, encadenadas, amorosa e inseparablemente. Y todo vuelve a empezar de nuevo, eternamente...".

Así hablaba Zaratustra.

Capítulo IV

EL PROBLEMA DE LA MUERTE

Las aptitudes de los hombres superiores para expresar sus pensamientos y sus ideales, sus temores, sus angustias y sus sueños; son a veces potencias desconocidas por la mayoría de los seres y se admira más a la obra que al hombre que la crea. Por eso quisimos entregar algunos espíritus vivos de hombres integrales a la meditación, aunque se desvíen naturalmente por sus personalidades del tema central por el cual los evocamos para verlos vivir y sufrir con nosotros, para aprender de sus enseñanzas, para sentir npblemente sus esfuerzos vivos frente al misterio. Vamos a dar un paso más en la búsqueda de las esferas de la luz; acercándonos poco a poco al problema esencial para el hombre, vamos a entrar en meditaciones sobre la muerte.

Nuestra investigación quiere ser dinámica y tolerante, fuerte y noble. No es posible desconocer los esfuerzos de sociedades enteras y de religiones de muy variado origen para elucidar este problema. Y no podemos permanecer en una actitud que no sea la de aceptar las contribuciones a la verdad y su esclarecimiento que pueden llegar de lados quizá opuestos, quizá mal comprendidos.

Todo esfuerzo hacia la plenitud desde un espíritu alerta y desde un alma de limpio corazón, debe ser considerado con dignidad y altura. Y jamás se debe temer decir lo que se considere verdadero, aunque muchos se sientan incómodos, porque les sacude el polvo de sus conciencias acostumbradas a aceptar sin refle-

xionar y sin interrogar más allá de los cánones establecidos y las líneas de conducta trilladas. Es realidad para el hombre que la muerte es la única experiencia posible de los problemas trascendentes; y es posible en muchos aspectos.

Como convicción cuya certeza es quizá la más grave y exacta. Como percepción y memoria frente a las muertes del prójimo y como contenido de experiencia viva; como entrada al problema religioso; en la reflexión y la angustia, en la esperanza y la terminación. Son estos puntos de vista distintos sólo en apariencia, puesto que coinciden en la misma pregunta suprema: *¿Qué es del hombre tras la muerte?*

¿Por qué los hombres deben someterse a las leyes naturales? Es inútil todo esfuerzo por trascender lo determinado. expresa poderosamente la razón. Y en el fondo de los fenómenos en el mundo de las esencias, también rige la Necesidad como presencia absoluta de lo verdadero e inmutable. Es posible que el hombre sepa ésto. Un Ser Absoluto existe y de su acción depende la armonía del Universo y la inmutabilidad de las causas. ¿Pero el hombre no queda conforme? Al menos parece que posee cierta libertad en sus juicios y en sus creencias.

El Absoluto se estrella y se deshace quebrándose en lo contingente que da características al hombre integral.

No quiere decir que lo niegue, sino que aún aceptando su Necesidad trascendente, existe su angustia y su aspiración suprema. ¿Qué desea el hombre además de saber? ¿Puede algo competir con el ansia de conocer? Existe también junto a la contemplación una certeza de vida en presencia que "sabe" de su fin, pero no de su "destino". Su libertad podría inclinar la balanza hacia la Fe o hacia la Nada. pero no es suficiente; el hombre integral sufre al mismo tiempo que piensa, y vive con la plenitud de su conciencia. En este sentido es también trascendente su propia esencia aún mortal. Y se enfrente al otro Ser trascendente, el ontológico el

que existe tal vez como causa de este Ser nuestro, pequeño y doliente.

¿Dónde va el hombre sobre la tierra? ¿Cuál es su signo? Más allá del saber y del pensar, del conocer y del soñar, está viva y presente su agonía. *Por eso es que el hombre-contingente siente que no es un fin en sí mismo, ni siquiera un medio, sino un Tránsito supremo, un Puente del Ser hacia la Muerte.*

Es un error que se va eliminando paulatinamente entre los hombres que piensan, el acordarse de la muerte nada más que en trances supremos y alejarla de su conciencia con espanto y terror la mayoría de las veces; porque el pensamiento reflexivo sobre la muerte haría mejores a los hombres, sin ningún género de dudas, al hacerlos meditar sobre la inutilidad de sus falsos problemas cotidianos y sus preocupaciones casi siempre superficiales. Haría que se valorasen a los hombres por sus reales condiciones y no por sus defectos o rivalidades. Decía Bossuet que es indigno desesperarse contra la muerte recién en el momento que ella se presenta para arrebatar la vida, Culpamos a la muerte de los dolores de la postrer enfermedad,. vemos a través suyo los terrores que la imaginación humana ha creado para rodearla de tinieblas y sobresaltos. Pero la verdad es que la muerte, tan natural como la vida, tiene su campo propio para la meditación y el estudio, con la misma claridad para un espíritu bien intencionado, que los pasajes más supremos de la vida afectiva y de máxima actividad, expresan los mojones de la vida personal.

II

El concepto de la Nada

Platón y Sartre

Es creencia vulgar que el hombre cuando muere se acaba completamente. Como esta idea es evidentemente grosera, pues atribuye al hombre como totalidad la supeditación a su cuerpo material, la mayoría de las religiones intentan superar este aniquilamiento con una distinción muy sencilla en apariencia: el hombre es dual, está formado de cuerpo y alma, con la muerte se termina el primero pero se liberta la segunda que en definitiva lo caracteriza, pues es la parte superior sin lugar a dudas. Sobre el destino del alma o del espíritu es en donde comienzan las diferencias teológicas.

Pero es evidente que el problema no está resuelto en forma total; las creencias, la moralidad, la cultura, la civilización van complicando cada vez más este concepto de cuerpo y alma, y aún se mantiene la idea, de que la nada es el destino más allá de la muerte. En el "Parménides" de Platón se plantean problemas lógicos: dificultades en la teoría de las ideas, método en la investigación de la verdad y problemas ontológicos: la idea de la unidad. Es esta última parte del diálogo en donde se advierte el esfuerzo dialéctico de Platón por exponer las posibilidades de las teorías que intentan explicar aspectos esenciales y las fuentes legítimas para las distintas interpretaciones.

Al hablar del Ser como Unidad presenta su relación natural con el No Ser que implica el problema ontológico de la Nada. Dice Platón: "Pero nacer y morir, ¿es otra cosa que recibir el ser, y perder el ser?", y añade que lo que no participa nada del ser, no puede recibirle, ni perderle. Y nos conduce en un diálogo ágil y profundo a la conclusión de que: "Si lo uno no existe, nada existe."Si lo uno no existiera,

ninguna de las otras cosas será "uno", ni serán tampoco "mucho", porque la unidad estaría comprendida en la pluralidad, y si nada contiene uno, no habrá tampoco pluralidad. Si lo uno no existe las otras cosas no son lo que nos han parecido ser antes de concebirlas, es decir nada. Lo que lleva a Platón a admitir la existencia de la Unidad suprema, que posibilita el ser de las demás existencias particulares. El No Ser, existiendo el Uno o Ser necesariamente, no tiene posibilidad de ser, por lo tanto la Nada no es, es decir no existe.

De donde su concepto idealista de que las ideas existieron siempre, El Ser es el Bien Absoluto y la nada sólo es apariencia, no realidad. ¿Es posible la crítica? Se puede pensar que "recibir el ser y perder el ser" significa que "algo" es el sujeto de esa "aprehensión trascendental", pero ese algo antes de constituirse no era el ser, y al perderlo deja de ser. Por lo tanto puede pensarse en la Nada, aún como determinación o limitación del Ser para el hombre, si no es posible pensarla como limitación del Ser como Uno absoluto.

O también puede pensarse que el ser del hombre sea "un instante del Ser" como punto finito en la infinitud. Entonces ya no sería posible atribuirle a la Nada ninguna clase de existencia. Pero es evidente que es más abrumadora la idea de la Nada más allá de la Muerte, que el Ser antes del nacimiento. Y ésto sólo es posible por la aparición de la Conciencia del hombre, lo que nos lleva a meditar otra vez sobre lo que ya habíamos pensado: La Conciencia es un Puente del Ser hacia la Muerte; y decimos hacia la Muerte y no hacia la Nada, porque solamente es legítimo para la experiencia humana esa posición ontológica, la otra ya es una teoría a la cual puede oponerse todo el conjunto de tesis religiosas sobre la supervivencia. Veamos alguna de las posiciones materialistas que creen con certeza en la realidad de la aniquilación por la nada tras la muerte. Dice Jean Paul Sartre en su

estudio sobre "El Problema de la Nada" primera parte de su obra "El Ser y la Nada", que el problema del ser nos remite al de la interrogación como actitud humana y éste al problema del ser de la negación. "Es evidente que el no ser aparece siempre dentro de los límites de una esperanza humana". Es porque esperamos algo que es posible la respuesta negativa a esa espera. "¿Debe el no ser reducirse a pura subjetividad?" — Se pregunta Sartre y contesta: "No lo creemos". La negación no sería sólo una cualidad del juicio, sino que es posible. "El ser puro y el no ser puro serían dos abstracciones cuya reunión sería solamente la base de las realidades concretas". Lo real sería una tensión permanente entre el ser y la nada. Si la negación no existiera no sería posible la interrogación del hombre, y "el ser por quién la nada viene al mundo debe ser su propia nada". La nada arriba del ser del hombre. Dice Sartre planteando el problema de la libertad dentro del problema de la nada: "Se podría definir y describir un modo perpetuo de conciencia, presente como conciencia y que sería conciencia de nihilización. ¿Existe esa conciencia? He aquí una nueva cuestión que se presenta:, Si la libertad es el ser de la conciencia, la conciencia debe ser como conciencia de libertad. ¿Cuál es la forma que toma esta conciencia de la libertad? En la libertad el ser humano es su propio pasado (como también su propio futuro) bajo forma de nihilización. Si nuestros análisis no nos han extraviado, debe existir para el ser humano en tanto que es conciencia del ser una cierta manera de mantenerse frente a su pasado y a su porvenir, y como no siéndolo ya. Podemos dar a este problema una respuesta inmediata: Es en la angustia donde el hombre toma conciencia de su libertad, o si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, en en la angustia donde la libertad se encuentra problematizada en su ser por ella misma". ("El Ser y la Nada", 1ª parte, V.).

Ya habíamos visto como para Kierkegaard la an-

gustia se presenta frente a la libertad. Heidegger considera la angustia como una captación de la Nada, como estar en presencia de lo inevitable. La oposición como muy bien lo piensa Sartre es más de forma que de contenido. La angustia es un temor de sí mismo, una actitud viva que supera el miedo o la imagen prevista, es encenderse toda la conciencia y aprehender el absoluto posible en lo finito. Pero en donde está la diferencia entre Sartre y Heidegger por un lado y Kierkegaard y Unamuno por otro, es en la actitud a seguir después de haber pasado por el estado de angustia. Este es el mismo para todos y las semejanzas en las descripciones sobre el vértigo, la captación de la nada y la inquietud viva es asombrosa en aquellos espíritus. ¿Qué ha sucedido? Parece como si se diese total importancia a la presencia de la Nada y por lo tanto la conciencia libre perece ante ella irremediablemente; o por el contrario su captación en vivencia no hace sino afirmar el concepto de la supervivencia de la conciencia en alguna forma y a pesar de la experiencia de la nada como límite del hombre. La posición de Platón, como había sido la de Parménides se refiere esencialmente a la captación del Ser Absoluto o de la Unidad.

Y frente a este hallazgo metafísico, la lógica no puede sino admitir la inmortalidad del alma como conciencia en permanencia. Pero el problema en la actualidad se centra sobre la actitud humana. Si se ha logrado comprender el Ser Absoluto ontológicamente (Noción necesariamente a priori de toda investigación) el problema se presenta en la forma de relación entre el hombre como Ser-contingente y libre en su conciencia y aquel Ser Necesario. Pero si no se comprende la necesidad del Ser Absoluto a priori de toda discusión lógica (Como para Heidegger y Sartre y los ateos). No por eso pierde vida el problema esencial de la Conciencia de la Libertad (que es evidente de por sí) frente a la amenaza del cese de esa libertad, más allá de los límites del tiempo.

De donde la inmensa importancia que para estos autores existencialistas tienen los conceptos del Tiempo y de la Nada, puesto que serían las únicas experiencias posibles. Desde el punto de vista exclusivamente humano y aceptando la prioridad escéptica en el análisis, es la posición ontológica más justa el atribuir a la Nada su valor máximo. Pero para nosotros, la línea emprendida por Kierkegaard y advertida ya por Nietzsche (aún desde su posición de incredulidad) es la que abre las mayores perspectivas a la experiencia humana, más allá de toda interpretación personal. El superhombre que vence a la Nada o el hombre cristiano que también la vence aunque en forma muy distinta: Supervivencia en la Conciencia de la Humanidad (Análoga a la inmortalidad subjetiva de Comte) para Nietzsche. O supervivencia en la inmortalidad (Personal, universal o espiritual). Es de cualquier modo una posición que se opone a la del ateísmo destructivo de toda supervivencia, aún la subjetiva, por la negación de la memoria y de la inteligencia después de la aparición de la Nada, en cuya abismo se hundiría la libertad del hombre.

El camino de la angustia es siempre legítimo antes de dar el paso supremo hacia la Nada o hacia la inmortalidad.

Pero nosotros pensamos que ambas posiciones son en cierto sentido dogmáticas y no críticas. Porque la Nada como inevitable extinción de la Conciencia o la Inmortalidad como necesaria continuación de la Conciencia del hombre; no expresan totalmente la realidad que la experiencia humana nos presenta: Esta realidad se limita al problema de la Muerte. O sea que el salto de la angustia, último paso al que se llega inevitablemente en el proceso de la investigación ontológica, hasta la Nada o la inmortalidad queda evidentemente en suspenso por la presencia de la Muerte personal. Y la afirmación atea o teísta más allá no tiene más fuerza que cualquier antinomia racional, que ya Kant demostró la imposibilidad de su certeza.

Pero lo más interesante es que el problema de la Nada nos conduce a meditar sobre la libertad de la conciencia (de acuerdo con Sartre) sobre el "estar en el mundo" (de acuerdo con Heidegger) sobre la inquietud agónica por la sed de inmortalidad (de acuerdo con Unamuno) sin dejar por ello de pensar que no se ha meditado aún lo suficientemente sobre el valor intrínseco de la Muerte como experiencia permanente incluída dentro de la angustia del hombre y que nuestra conciencia es además un puente inevitable por donde la vida pasa; por eso pensábamos que el Ser necesario o Dios ontológico, no como concepto sino como vida, es en alguna forma admitible su presencia en el hombre (además de la idea de causa en sí) y esta presencia es también una forma de providencialismo (el que encuentran todos los grandes místicos en su alma o mundo interior) el llevar a Dios consigo mismo y como protección, hace que se piense que la conciencia de la libertad termina ante la presencia inevitable de la Nada.

Pero aún pensamos que existiría otra posición ontológica (en este caso completamente personal frente al problema). El Ser absoluto en alguna forma se manifiesta al hombre (Idea a priori de Anselmo) pero no por eso vamos a admitir necesariamente la inmortalidad.

Mucho menos la extinción por la Nada. La angustia del hombre se integra frente a la Muerte y se realiza plenamente poniéndose todo en interrogación *¿Qué es del hombre tras la muerte?. La experiencia humana de la libertad viva en la conciencia parece que no puede pasar al otro lado de la pregunta sin tomar una posición; pero la pregunta en sí misma es una posición ontológica y creemos ser la más exacta para el hombre.* El Ser Absoluto penetra por el puente de nuestra conciencia y se dirige hacia un abismo irremediable al que nos lleva; pero la Conciencia contingente y personal se rebela contra eso que llama el destino y la antinomia de libertad-destino no sería otra cosa

que la lucha entre el Ser-contingente y el Ser-absoluto en el puente de la vida humana, lucha que termina con la experiencia de la muerte; y cuyo fin está vedado al hombre resolverlo, aunque es legítimo pensar que pudiera ser la Nada (Sartre-Heidegger); la inmortalidad (Cristianismo) en forma personal; o la inmortalidad como retórno al Ser (Panteismo). Sin que desaparezca la posición del Hombre integral de angustia, convirtiéndose en agonía viva frente a la Muerte.

III

La idea de la muerte y la supervivencia.
Sócrates y Pascal

En la "Apología de Sócrates" expresa Platón con las palabras de su Maestro su concepto sobre la muerte o el concepto de Sócrates, es decir la honrada posición humana al respecto; y nos dice así: "Profundicemos un tanto la cuestión, para hacer ver que es una esperanza muy profunda la de que la muerte es un bien.

Es preciso de dos cosas una: o la muerte es un absoluto anonadamiento y una privación de todo sentimiento, o, como se dice, es un tránsito del alma de un lugar a otro. Si es la privación de todo sentimiento, un descanso pacífico que no es turbada por ningún sueño, ¿qué mayor ventaja puede presentar la muerte? Porque si alguno, después de haber pasado una noche muy tranquila sin ninguna inquietud, sin ninguna turbación, sin el menor sueño, la comparase con todos los demás días y con todas las demás noches de su vida, y se le obligase a decir en conciencia, cuántos días y noches había pasado que fuesen más felices que aquella noche, estoy persuadido de que no sólo un simple particular, sino el mismo gran rey, encontraría bien pocos, y le sería muy fácil contarlos. Si la muerte es una cosa semejante, la llamo con razón un bien; por-

que entonces el tiempo todo entero, no es más que una larga noche". "Pero si la muerte es un tránsito de un lugar a otro, y si, según se dice, allá abajo está el paradero de todos los que han vivido, ¿qué mayor bien se puede imaginar, jueces míos? Porque si, al dejar los jueces prevadicadores de este mundo, se encuentra en los infiernos a los verdaderos jueces que se dice que hacen allí justicia, los semidioses que han sido justos durante su vida, ¿no es éste cambio más dichoso? A qué precio no compraríais la felicidad de conversar con Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero? Para mí, si es esto verdad, moriría gustoso mil veces. ¿Qué trasporte de alegría no tendría yo cuando me encontrase con Palamedes, Ayax, hijo de Telamón, y con todos los demás héroes de la antiguedad, que han sido víctimas de la injusticia? ¡Qué placer el poder comparar mis aventuras con las suyas! Pero aún sería para mí un placer infinitamente más grande pasar allí los días, interrogando y examinando a todos estos personajes, para distinguir los que son vredaderamente sabios de que creen serlo y no lo son". "Esta es la razón, para que nunca perdáis las esperanzas aún después de la tumba, fundados en esta verdad; que no hay ningún mal para el hombre de bien, ni durante su vida, ni después de su muerte".

La idea de que la muerte es un bien en cualquiera de las dos posibilidades, aparece con sublime claridad en este pasaje inmortal de la Apología socrática. El concepto de la angustia, tan humano, no se trasluce sin embargo entre la mayoría de los filósofos griegos, su racionalismo les conduce a una plenitud de comprensión de las cosas y un estoicismo casi heroico frente a las consecuencias inevitables. El cristianismo desarrolló la crencia en la inmortalidad del alma que ya aparece en Grecia. Dándole un impulso maravilloso al concepto religioso de la humanidad, que agota en la idea de otra vida más allá de la muerte sus esperanzas y sus desasiegos.

Aquel concepto del sueño tranquilo que aparece

en Sócrates como una de las dos reales posibilidades racionales de la muerte, es tomado por el ateísmo materialista de la época moderna y sin mayor análisis descarta el problema religioso como un conjunto de dogmas y supersticiones. La otra posición, en cambio, que plantea Sócrates, la de la supervivencia es mantenida viva por casi todos los pueblos del mundo en sus creencias, aunque difieren sobre la forma de esta vida.

Modernamente la idea de la muerte desde un punto de vista humano, con honradez científica y sincera, análoga a la que plantea Sócrates, aparece en una página famosa de Pascal, que encierra en forma patética y ahora sí ya angustiosa, pero sin dejar la primacía a la razón. ¿Es ironía desesperada? ¿Es acaso angustia plena y ansias de no morirse del todo? De cualquier modo que se interprete lleva en sí el propio enigma para el espíritu del hombre que se está jugando su destino.

Nos dice así: "Dios existe o no existe". No podemos mediante argumentos humanos probar que eqiste o que no existe. Si hay un Dios, es infinitamente incomprensible, puesto que no teniendo ni partes ni límites, no tiene ninguna relación con nosotros. Somos pues incapaces de conocer ni lo que es ni si es. Existe o no existe. Hacia qué lado nos inclinaremos? La razón nada puede decidir en esto. Hay un caos infinito que nos separa. Un juego se está jugando en la extremidad de esa distancia infinita, donde saldrá cara o cruz. ¿Por cuál apostaréis? La razón nada os dice; por la razón no podéis defender ninguna de las dos soluciones. Lo justo sería no apostar. Sí, pero es necesario apostar. Esto no depende de nosotros, y estáis embarcados. El no apostar que Dios existe, es apostar que no existe, por cuya razón os castigará eternamente. De todos modos qué arriesgaréis en apostar que existe? Si no existe perderéis algunos pobres placeres y algunas mezquinas comodidades de esta vida, puesto que vuestros sacrificios no serán recompensados; si existe, en cambio, ganaréis una eternidad, de

indecibles felicidades. Es cierto, pero a pesar de todo, estoy hecho de tal suerte que me es imposible creer. No importa seguid el camino por donde han empezado aquellos que creen y al principio tampoco creían. ¿Pero eso es lo que temo? ¿Y por qué? ¿Qué tenéis que perder?...".

Estas palabras plenas y humanas de Pascal, encierran un contenido inmenso de sabiduría. Es posible creer en Dios al ser iluminado por la fe. Es posible también comprenderlo por una visión directa. Pero sin la fe o el éxtasis, y dejando el campo sólo a la razón, es exacto lo que dice Pascal, no se puede tomar ninguna solución, la razón es por su propia naturaleza insuficiente, como lo va a demostrar Kant en su célebre "crítica de la razón pura". Hay aún otros caminos: moral, religión, universo, espíritu. Pero es cierto, con esa tenacidad absoluta en Pascal, "El hombre es una caña pensante", que su pensamiento, por el que deseamos controlar al fin todo lo que concebimos, no es suficiente para agregar un ápice a la fe, a pesar de todos los intentos escolásticos y apologéticos de quienes creen demostrar la existencia de Dios a partir de hechos contingentes. No podrían convencer jamás a quién no tuviera comprensión en la esfera de la fe, más allá de la razón y aún oponiéndose a ésta.

Y la muerte y la supervivencia quedan en latencia terrible como aspectos imposibles de controlar por la razón humana. De dónde nace la angustia y también las incontenibles fantasías de las religiones. Vamos ahora a comentar suscintamente la última contribución científica en el mundo de lo religioso y espiritual, que intenta demostrar la existencia de los espíritus más allá de la muerte, que de ser cierto, como para muchos lo es sin discusión, y entre ellos algunos hombres de los más ilustres, abriría un campo inmenso a la investigación experimental y nos daría casi la solución al problema de la supervivencia en la esfera espiritualista. Culminación moderna de ideas muy antiguas sobre reencarnación, comunicación con los muer-

tos, vida de ultratumba. Ideas que nacieron hace milenios en el Oriente, en la India y la China, y en el norte de Africa en el misterioso Egipto.

IV

El espiritualismo experimental W. Crookes y William James

Las diversas tendencias con que las experiencias del espiritismo y otras formas análogas: Teosofía, ocultismo, neoespiritismo; han presentado el estudio de la posible supervivencia del espíritu humano más allá de la muerte y de como es posible comunicarse con ese mundo espectral; han tomado en un principio el camino más despreciable: El fraude y el engaño por todos los medios que tuvieran a su disposición, sugestión, hipnotismo, magia, trampas de toda clase. Dolorosamente muchos espíritus bien dispuestos fueron sorprendidos por los charlatanes y seres sin escrúpulos que intentaban con fines subalternos, ocupar la atención sobre problemas esenciales para el hombre.

Es especialmente la crítica a la teosofía, muy extendida por otra parte entre gente bien intencionada la que culminó con un célebre informe redactado por el Dr. Hodgson enviado personalmente a la India por la "Sociedad de Investigaciones Psíquicas" (S.P.R.) "Society for Pyschical Research" de Londres, fundada a fines del siglo pasado por ilustres sabios. En donde se revelan magistralmente los fraudes evidentes de la célebre directora del movimiento Mme. Blavatsky y de su estado mayor. (Neoteosofismo).

Las críticas de los fanáticos espiritistas contra la Sociedad referida se produjeron en forma agresiva, llamándola: "Sociedad para la supresión de los hechos", "Para la divulgación de las acusaciones de impostura", "Para desalentar a los sensitivos y rechazar

toda revelación de las que se imponen a la humanidad desde las regiones de la luz y el conocimiento". Pero la verdad es que para los espíritus serios, que inician toda investigación a paso lento, sin apuro, ni fantasmagorías. sin alucinaciones, con espíritu crítico y abierto a la comprensión y a la verdad, esta Sociedad londinense de estudios psicológicos y otras análogas que se crearon en los Estados Unidos de Norte América, reuniendo a figuras ilustres del pensamiento y de la ciencia, es la única garantía para el estudio imparcial de los fenómenos llamados espiritistas. Han tomado una forma de espiritualismo experimental y si bien son muchos los volúmenes compilados en los archivos y en las colecciones de los "Procedings" en donde hay informes entre otros de William James, el filósofo pragmatista, W. Crookes y Flammarion cuyos descubrimientos en la ciencia son de una importancia fundamental, Richet, R. Wallace, Pablo Gibier, Ricardo Hodgson, R. Hare, Dale Owen, una verdadera selección de espíritus científicos y profundos, profesores e investigadores, que se reunieron por primera vez, muchos de ellos en Londres en 1869 en comisión de treinta y tres miembros seleccionados, entre los que estaban Jhon Lubbok, los fisiólogos Enrique Lewes y Huxley y otras personalidades, con el fin de: "Examinar y aniquilar para siempre los fenómenos espiritistas que sólo son obra de la imaginación". Es interesante observar como después de casi dos años de experiencias y estudios que la Sociedad reconoce en su informe final: "la existencia de hechos irrefutables sobre apariciones y comunicaciones desconocidas que no pertenecían a ningún ser humano vivo y que por su actividad no podían ser el resultado de ilusiones o imposturas". Se inicia desde entonces una labor fecunda y prodigiosa de investigaciones espiritistas desde un aspecto científico, y aún siendo casi imposible evitar en ellas la influencia de seres que, creen que el fraude es necesario, por su incultura; y luchando en el mismo campo espiritista contra los charlatanes, aún

siendo en esa forma una tarea de titanes valorizar lo que sea auténtico. Se inicia un período de seriedad en los intentos de aclaración de aquellos fenómenos inexplicables por las ciencias conocidas por el hombre.

Uno de los esfuerzos más valiosos es sin duda el que nos ha dejado el sabio William Crookes, de la Sociedad real, Academia de Ciencias de Inglaterra. Conocido por sus descubrimientos sobre el oro y la plata, el talio y el sodio, cuyas aplicaciones le valieron poder fotografiar con exactitud los cuerpos celestes, especialmente la Luna, sus estudios sobre la luz polarizada y la espectrografía le sitúan entre los hombres más útiles del mundo científico. Se dedicó al estudio de las manifestaciones espiritistas por su cuenta propia, asistido de un medium excelente, la Srta. Florencia Cook, y con la seguridad de evitar todo fraude. Operaba en su laboratorio, rodeado de aparatos electrizados que hubiesen carbonizado al que intentase engañarle desde este mundo. En su obra "Investigaciones sobre el espiritismo", Crookes presenta un análisis completo sobre los fenómenos que se le presentaron: Movimiento de cuerpos pesados sin causa aparente, música sin contacto humano sobre los instrumentos, escritura directa, apariciones de manos en plena luz, de fisonomías. Especialmente es notable su descripción sobre el, espíritu de una mujer llamada Katie King, que según el investigador y otros sabios que lo presenciaron visualmente, se presentaba todas las noches en forma de niebla difusa. ¿Qué pensar de estas descripciones? ¿Podremos creer que sabios de la talla de Crookes nos engañan? Entonces el hombre perdería la confianza hasta en sí mismo y su escepticismo destructivo le haría pensar que a lo mejor ni siquiera existe.

Ahora bien, esto no quiere decir que se interpreten estos fenómenos como necesariamente provenientes de otro mundo o de los muertos, es posible aún admitir causas aún desconocidas por la ciencia actual y que algún día se aclararán, pero no es posible negar au-

toridad y sinceridad a aquellos hombres escépticos y nobles.

La telepatía, la sugestión, la comunicación a distancia, la trasmisión del pensamiento, son en nuestra época tan reales, aunque limitadas a ciertos poderes aún ocultos, como lo fueron en su comienzo el hipnotismo o el sonambulismo artificial.

Pero es evidente que aún quedan por explicar muchos de los fenómenos ocurridos en las reuniones espiritistas más serias, y a ellos vamos a referirnos.

Según las expresiones más o menos concientes de hombres como William James, Myers y Oliver Lodge, cuya preocupación sincera por estos asuntos les condujo intensamente a su investigación directa; parece que alguna forma espiritual o nerviosa, un reflejo, una una imagen retardada de la existencia, es susceptible de vivir, si así puede llamarse el susbsistir descarnado del cuerpo, forma espiritual y nebulosa que no sólo permanecería más allá de la muerte corporal, sino, y esto es lo más interesante podría: Comunicarse con los vivos y hasta realizar manifestaciones de capital importancia.

Las apariciones son siempre muy rápidas e incompletas. Podría por lo tanto atribuírlas a estados de ánimo sobre excitados emotivamente, como alucinaciones o falsas percepciones subjetivas. Pero las comunicaciones que incluyen detalles asombrosos y a veces ignorados sobre la vida de los vivos presentes que preguntan, no es posible pensarlas de este modo y abren la perspectiva, al espíritu más escéptico, de que acepte los hechos y se incline por la nueva interpretación de la vida tras la muerte, aún con la firmeza de eludir cualquier conclusión que no fuese totalmente demostrada.

Vamos a describir alguna de estas evocaciones espiritistas.

Es realmente importante que hombres de ciencia confirmen la antigua creencia popular de la existencia de fantasmas y aparecidos, que aumentados sin duda

por la imaginación y el miedo, habían dado lugar a toda calse de supersticiones.

Los espiritistas aseguran que es posible la comunicación con los muertos, por medio de evocaciones por palabras normales y por medio de escritura automática utilizados ambos métodos por intermedio de un medium, que en estado de éxtasis o de sopor, o como ellos le llaman de "trance" realiza las comunicaciones. Hay casos de mediums que conservan todas sus facultades intelectuales y el más completo equilibrio físico y afectivo. Pero lo que sucede según los espiritistas y parecen comprobarlo las experiencias es que la conciencia del medium está como aletargada o abolida completamente, y es entonces como ocupada por una como "invasión psíquica" según la expresión de Myers, por fuerzas desconocidas de otro mundo, que se van poco a poco haciéndose entender. Una de estas comunicaciones más serias son las intentadas con los propios miembros de la Sociedad científica cuando a su vez dejaron esta vida y que prometieron volver y hacerse entender por todos los medios a su alcance.

Al mes de la muerte de Myers, Olivier Lodge con la medium Thomson, asegura haberse comunicado con aquél. Se le reconoce, está como asombrado, según sus deseos terrestres "insiste en tomar notas", dice que le llaman de todas partes y no le dejan tomar aliento ni descansar, "Me traducen como un colegial que hace su primera versión de Virgilio", se queja de la diferencia entre lo que dice y lo que le entienden. Asegura que: "Buscó su camino como a través de callejuelas, antes de enterarse que había muerto".

Le parecía estar perdido en una ciudad desconocida. Y creía ver visiones. Parece que esto es todo lo que se pudo obtener de la "comunicación Myers" que indudablemente era de esperar mucho más de quién dedicó su vida a las investigaciones psicológicas y a la experiencia con los espíritus.

Otra "comunicación" valiosa es la obtenida del Dr. Hodgson por medio de la famosa medium Piper, por

William James. Consta en los "Proceedings", tomo XXIII, estudio de 120 páginas.

El Dr. Hodgson era Presidente de la Sociedad de Investigaciones Psíquicas, cuando William James ocupaba la vice Presidencia, en la Sección Norteamericana de la Sociedad con sede central en Londres.

Había prometido volver después de la muerte, conocía a fondo al medium Piper por trabajos continuos.

Había realizado gran cantidad de experiencias. Y aseguraba que cuando él volviera del otro mundo "La reunión sería más animada". Evidentemente, según el testimonio de William James y de quienes lo presenciaron aquella comunicación es interesantísima y desgarradora.

En el informe del filósofo dice lo siguiente: "Cuando me resolví a confrontar esta serie de sesiones y de redactar el informe, preveía que mi veredicto sería determinado por la pura lógica. Pensaba entonces que tales incidentes o cual manera terminante, debía valer en pro o en contra de la supervivencia del espíritu. Pero al considerar por mí mismo el examen de los fundamentos del problema, me convenzo de que la exacta lógica no desempeña aquí sino un rol preparatorio en la elaboración de nuestras conclusiones; y que la última palabra, si toda vez la hay, debe ser pronunciada por nuestro sentido general de las probabilidades dramáticas, sentido que va y viene de la una a la otra hipótesis —al menos en mi caso— de una manera más bien ilógica. Si nos interesamos en los detalles, sacaremos una conclusión antiespiritista; si examinamos la significación del conjunto, nos inclinaremos quizá hacia la interpretación espiritista".

A los ocho días de la muerte del Dr. Hodgson se consiguió la comunicación con él. Por medio de la escritura automática y con la medium Piper, durante varias sesiones. Con la presencia permanente de William James. La estenografía es sin duda algo fría pero el medio más eficaz para poder concluir resultados precisos. Dice William James: "En cuanto a mí, tengo

la impresión de que había ahí probablemente una voluntad exterior; es decir que en virtud de mis conocimientos adquiridos respecto del conjunto de esos fenómenos, dudo que el estado de sueño de la Sra. Piper, aún agregándole las facultades telepáticas, pueda explicar todos los resultados obtenidos. Pero cuando se me prepunta si la voluntad de comunicar es la de Hodgson o de algún espíritu imitador suyo, permanezco indeciso y aguardo otros hechos, que tal vez no nos conducirá a una conclusión terminante sino antes de cincuenta o cien años". La personalidad de William James no es necesario elogiarla, Doctor en Medicina, Profesor de Filosofía, principal representante del Pragmatismo, espíritu crítico, escéptico, y acostumbrado a experimentar siempre, ha renovado la Psicología; sus contribuciones al estudio de estos fenómenos de espiritualismo experimental son sin duda alguna valiosísimas y presentan la máxima garantía.

La sesión de Hodgson culminó en episodios como el que vamos a describir. El espíritu intenta primero su reconocimiento. Reminiscencias sobre detalles insignificantes para asegurar que es él quien está presente, se suceden sin interrupción. Son siempre estos datos exactos. "Recuerdas tú, William, que hallándonos en el campo, en casa de X, hemos jugado con tales y cuales niños. Que estando en tal lugar te dije esto o aquéllo?" — Sí, Hodgson, lo recuerdo. "Buena prueba, no, William?" — "Excelente, Hodgson".

Y la sesión continúa así interminable en pequeños detalles sacados de la inconciencia y con un deseo ardiente de exactitud. "¿Recuerdas tú, a una Doctora de Nueva York, miembro de nuestra Sociedad? — "No, no la recuerdo". "¿Pero qué puedes decirme de ella?" "Su esposo llamado Blair...". ',¿Te refieres a la Sra. Blair-Taw?". "Precisamente". "¿Pregúntale William, si en una comida, yo le he hablado de una Srta. que me interesaba?" (James escribe a la Sra. Taw la cual declara que en efecto, hace unos quince años Hodgson le habló en una recepción de una joven

que pretendía, cuya mano había pedido y que fué rechazado. La Sra Taw y el Dr. Newbold eran las únicas personas en el mundo que conocieron este detalle).

En otra sesión, se entra a la discusión de la situación económica de la Sociedad, que cuando murió Hodgson era un déficit. El espíritu del antiguo Presidente da sabios consejos. Y demuestra conocer todos los detalles de su funcionamiento actual. En vida suya, un donante anónimo envía una suma de dinero que salva a la Sociedad. Hodgson en vida no supo quien fuera el actor de aquel acto. Pero ahora lo descubre entre los asistentes, lo interpela y se lo agradece públicamente. En otra sesión se queja de las enormes dificultades que encuentra para trasmitir su pensamiento, "Soy, como un ciego que busca su sombrero". Los detalles continúan sin interrupción. Pero en una sesión por fin, William James toma decididamente la iniciativa y pregunta con todo su interés esencial: "Hodgson, qué tienes que decirnos respecto de la otra vida?". — "No es una fantasía y sí una realidad". — "¿Viven Uds. como nosotros?". — "¿Tienen trajes, casas?". — "Si, si, hay casas, pero no hay trajes, No es absurdo. Esperad un poco, debo irme". — "Pero volverás?". — "Sí". (Interviene otro espíritu llamado Rector y dice: "Fué a recobrar aliento"). La experiencia realizada por James es sin duda valiosa, pero da la impresión que los espíritus (si realmente fueran ellos quienes hablan) se preocupan casi exclusivamente de asuntos de esta vida; y de la otra, eluden con facilidad las preguntas más importantes, parece como si tuvieran necesidad por la memoria de demostrar su existencia quizá a ellos mismos, de tejer toda clase de relaciones y datos sobre sus vidas pasadas. De abrumar con detalles insignificantes la paciencia de los evocadores y huir como enloquecidos cuando se les lleva a contestar sobre la vida y la muerte. O no saben nada de ella, o no pueden hablar de su estado porque sería para nosotros incomprensible, o nos lo dicen y no lo entendemos. Pero lo cierto es que todas las expe-

riencias, aún las más profundas y bien intencionadas, dejan un sabor amargo de incompletas, superficiales o intrascendentes. Además si las experiencias realizadas por estos ilustres sabios, cuya verdad en los datos y descripciones están fuera de duda, no revelan más que una posible intervención de fuerzas extrañas, no explicables por las ciencias conocidas y atribuídas quizá con fundamento a los espíritus de los muertos; es lógica la actitud escéptica al respecto, puesto que si bien habría aparecidos y fantasmas, las comunicaciones podrían ser debidas a manifestaciones del inconciente entre los presentes, aún sin conocimiento, a telepatía del medium con los asistentes, a fuerzas ocultas que revelan conocimientos de hechos sucedidos y conducidos al olvido. Y también a que esta nueva ciencia —como dice William James— necesita aún de cincuenta años más, por lo menos, para poder concluir exactamente sobre hechos inexplicables atribuídos a los espíritus. La clarividencia y la visión a distancia es excepcional pero posible y trasmitible a la conciencia "en blanco" o en "trance" de los mediums. La supervivencia de los espíritus tras la muerte continúa siendo un enigma, a pesar de la valiosa contribución de estos sabios que investigaron imparcialmente los fenómenos sobrenaturales, sus conclusiones son aún muy severas y no totalmente afirmativas. De cualquier modo existe la esperanza de que el espíritu del hombre subsista en el otro mundo y no sea totalmente desintegrado en la nada, como es su cuerpo en la tierra que le dió origen.

A lo más se puede pensar que estos fenómenos excepcionales estén en las fronteras entre dos mundos distintos, el material y terreno, y el mundo espiritual de las esencias.

Y las relaciones entre ambos sean muy débiles a través del espíritu del hombre, que aún subsistiendo pasaría después de un tiempo a regiones más puras y elevadas, ajenas quizá a todo lo concerniente a la vida terrenal. Y esa preocupación por las cosas de tierra que revelan las fuerzas de ultratumba sea un ir des-

prendiéndose de todo vestigio inconsciente de cuerpo astral, aún con afectividad y sensaciones casi humanas. Un errar vagabundo entre calles estrechas, un estar solitario en medio de multitudes, un deseo enloquecedor de comunicarse con los hombres y una actitud desconfiada frente a la nueva situación, que parecería una pesadilla, una visión, pero nunca una total realidad. Todo esto nos conduce a dudar, si no se trata de fenómenos desconocidos para el hombre, pero provenientes aún de las fuentes vivas de los mundos inconcientes de los vivos, un deseo de no morirse del todo, una relación intensa con la afectividad y con la memoria, un agarrarse del pasado desesperadamente como si fuera lo único que queda en el instante de la vida conciente de los hombres. En fin un deseo de inmortalidad, y un no conformarse con la muerte, ¿sabrá algún día el hombre la verdad?...

V

Experiencia de la muerte

Dejando un poco al margen la filosofía especulativa y aún la experimental, entrando en el ámbito de lo que puede llamarse la esfera personal, el círculo íntimo de las meditaciones donde a fuerza del yunque y martillo de la soledad y la imaginación uno se acostumbra a estar un poco solo consigo mismo o sea estar de verdad en la universalidad que posee todo instante de pensamiento conciente y desinteresado. Estando como decía en este vagar sin rumbo preestablecido, que contiene intuitivamente la orientación de un camino oculto en la conciencia, llegué un día de sol hermoso y de cielo azul caminando hasta los muros de un cementerio.

Era inevitable, ya que estaba aunque transitoriamente libre de las obligaciones sociales, que penetrara

al temido lugar en busca de no se que misteriosas comunicaciones, ya que allí había muchas veces acompañado a personas que dejaban en definitiva esta vida tumultosa de lucha permanente.

Pero en aquellas oportunidades, en que el artificio humano rodea los actos más naturales, aún la última despedida, me encontraba siempre como en una comedia introducida en forma extraña dentro de la lectura viva de una gran tragedia, quizá la única verdadera que existe en la literatura universal. Porque los ritos funerarios, los lutos y otros aspectos del duelo, no siempre acompañan el sentimiento de dolor. La experiencia de la vida me ha enseñado que la mayoría de los asistentes a estos dramas desgarradores para los íntimos del que inicia el último viaje, es de circunstancias o a lo más de respeto, o de cumplimientos o de retribuciones.

Cuando no es una farsa evidente, y conversaciones inútiles, estúpidas y despreciables se suceden en el mismo momento que otros van dejando parte de su vida y de su alma.

Luego, en algunos casos de mayor importancia social o política, los discursos y los elogios, casi nunca totalmente sinceros. Y si alguna vez se abre puro el mismo corazón para despedir a un ser querido, y una página emocionada impide casi su lectura o la expresión fácil de algunas palabras hechas con dolor; la mayoría distraída no recoge más que la literatura, la pose o la importancia de quien las pronuncia desde el fondo de su ser. Estos pensamientos y otros muchos se me presentaban casi juntos e imposibles de eludir cuando llegué junto al reposo de tantos restos mortales en aquel lugar completo de tumbas y monumentos funerarios; y mientras paseaba inconscientemente por los senderos leyendo las inscripciones y observando las flores y los jardines; me vi de improviso asaltado y como conquistado por otras ideas mucho más tenebrosas, menos mundanas, que comenzaron a invadir el

campo focal de la conciencia, inundándola de emotividad.

¿Es que es necesario un estado especial de ánimo para comunicarse con las fuerzas ocultas del Universo? Es posible quizá, pensé inmediatamente, y estimulé mi emotividad llevando ahora en forma conciente a un primer plano las imágenes de algunos seres apreciados sinceramente y que ya habían cruzado el puente invisible.

Especialmente una de ellas, cuyo nombre no tengo por qué revelar, y que además no tiene importancia como análisis objetivo, se me presentó su imagen en el pensamiento en forma tenaz y viva.

Evoqué entonces con fuerza al espíritu, si es que realmente existít, a que me trasmitiese algún testimonio de su vida, si así puede llamarse el ser algo tras la muerte. Y sin recibir respuesta racional, ni lógica alguna y ya convencido de la inutilidad de mi deseo, comencé a reflexionar sobre lo absurdo que son en la criatura humana las ansias de conocer el absoluto y como además la idea de la aniquilación en la nada parece ser más fuerte y seria que la de alguna forma de supervivencia, que sólo sería fruto de ideas egoístas de subsistencia.

Pero cuando más me estaba convenciendo con mis argumentos escépticos y racionales de la imposibilidad de toda vida futura, se presentó ante mis ojos, como al pasar y ajeno a mí, el vuelo de un pájaro negro. ¿Por qué di importancia a aquéllo? Acaso no he visto volar bandadas enteras de pájaros sobre el cielo y el mar, formando cintas y figuras caprichosas ¿sin que jamás les hubiera concedido más valor que el efecto estético?.

Pero en aquella situación, tal vez por la emotividad, por encontrarme rodeado de frías paredes en silencio, porque el sol ya estaba ocultándose en el poniente y un violáceo casi gris perseguía a las últimas nubes rosadas y encendidas. No sé, en realidad por qué le concedí importancia. Es evidente que entonces

desprecié a mi corazón por su insuficiencia para comprender. Las últimas personas visitantes, con sus trajes oscuros confluían por los caminos que se acercaban al amplio portón de entrada.

Debía irme yo también, y sin embargo algo me decía que no obedeciera a los reglamentos, que me ocultase tras alguna lápida de mármol, pues asistiría al despertar de los muertos, al llegar la noche saldrían los espíritus de sus tumbas, bajarían las almas por las paredes verticales y se darían cita bajo los cipreces y un mundo fantástico que de pronto se hiciera visible por arte de magia se presentaría ante mi asombro y mi pánico.

Por un momento parecióme que todo se transformaba, las flores tenían una vida extraña y se movían no sólo por el viento sino por alguna fuerza interior desconocida, figuras que existían en los nudos de los troncos de los árboles parecían siluetas de seres y de espíritus, nieblas extrañas pasaban cerca mío y a momentos sentí el roce de alas y de manos sobre mis hombros. La imaginación estaba desenvuelta completamente y la razón riendo sóla parecía desprenderse de mí y formar otro ser, ahora yo ya no sabía quién tendría razón, la soledad en esa multitud de ruidos y de movimientos, las ideas se confundían con las percepciones y los juicios evidentemente no podían dar garantía de legitimidad al mundo imaginativo que creía por su parte dar conocimientos nuevos más allá de todo vestigio de la inteligencia. El pájaro negro descendió en un vuelo rápido hacia una rama alta de un árbol cercano y comenzó a cantar, pero aquello parecía más un gemido y un ruego que el armonioso canto de un mirlo. Pensé enseguida, ya después de recoger la imaginación en el cofre racional, en la validez de lo que suponía. La figura del ser evocado se presentaba de nuevo con fuerza en mi conciencia, y hasta me parecía verla con el cielo por sostén de una niebla vaga y difusa, pero irreal.

El pájaro se me ocurrió que estaba poseído de su

espíritu y quería manifestarse a mí, que no le comprendía su lenguaje. ¿Es que los muertos no pueden trasmitir sus ideas en otra forma que en símbolos casi indescifrables? ¿O no estamos capacitados para entenderlos? ¿O es todo pura imaginación nuestra? La verdad es que al salir del cementerio llevaba la convicción de haber estado un momento con el espíritu de aquella persona querida y las destrucciones de mi razón y de mi lógica humana no eran suficientes para hacer desaparecer el valor de aquella mínima experiencia personal sobre la muerte.

En otras oportunidades parecióme que se manifestaba por el apague transitorio o guiñadas de luces en distintos lugares y coincidiendo con fechas recordatorias; cuando las luces funcionaban normalmente bien y no volvía a suceder hasta otra fecha ya prevista de antemano. Es posible la coincidencia con interrupciones en la corriente eléctrica desde las usinas; pero es evidentemente curiosa en esta coincidencia con las fechas y el pensar en determinados espíritus de seres que han muerto.

Todos estos aspectos parciales no aducen ninguna prueba sobre la vida de ultratumba, y por mi parte no he recibido otras experiencias que pudieran ser importantes. Figuras nebulosas que se presentan de tiempo en tiempo y en determinados lugares donde estaba el muerto cuando vivía, son casi seguro alucinaciones y falsas percepciones aunque de carácter inconciente. No hay pruebas al respecto que sean testimonios inconfundibles de realidades. La imaginación y el temor, los deseos y las apariencias son causa común en las falsas apariciones. No vamos a negar la presencia de fuerzas ocultas y desconocidas aún para el hombre, pero no sabemos como actúan y los efectos no pueden atribuirse a causas que no pasan de ser tesis sin demostración científica.

Si algo hay es evidente que no es por el camino racional que se nos va a presentar. Y en el mundo de lo irracional y de lo intuitivo hay que andar con mu-

cho cuidado para no caer en el error. Las experiencias sobre la muerte desde el punto de vista humano son únicamente desgarramientos de afinidades afectivas, que parecen llevar consigo parte del ser que sufre la muerte íntima.

En este sentido aún la muerte propia presenta un contenido análogo frente al problema de los que quedan, especialmente de los seres más amados. Pero también encierra una actitud de interrogación y de drama. El hombre no sabe que será de su espíritu tras la muerte, pero también sabe que existe y que está iluminado por el absoluto, que su vida es una lucha sin cesar, un ruego hacia lo desconocido, un éxtasis sin tregua, una pregunta sin contestación, una tragedia sin otro final que una agonía plena de angustias. Aún con la esperanza de un cielo y de una vida inmortal el hombre sufre irremediablemente.

Si es sereno frente a la presencia de la muerte es porque la considera como algo natural e inevitable, pero esta serenidad desaparece ante el pensamiento de su destino. El hombre sufre, es un Ser-contingente que lleva a Dios dentro suyo, y esta presencia del Ser-absoluto en sí mismo, le da altura y comprensión de la totalidad de sus angustias.

Pero es un Puente hacia la muerte su conciencia viva. Y el Ser Real deja de ser contingente y finito en el instante de la muerte.

Entonces: Si la supervivencia; se hace inmortal, y su ser personal se reintegra a un valor supremo, ya sea como individuo o formando parte de esencia universal. Es una vuelta al Ser-Absoluto, ya hundiéndose en él, o permaneciendo vivo adorándole como la mariposa alrededor de la llama, con el deseo y el temor simultáneos de morir en él y de huir hacia la libertad. Si la nada; el aniquilamiento y la desaparición de todo vestigio de conciencia; ya sea por destrucción o por transformación en elementos constitutivos de nuevos seres, que no conservan memoria de haber sido parte de otros, o sea la muerte por olvido eterno.

Pero sin embargo en estos casos, quizá la reaparición de alguna otra forma de conciencia y por lo tanto de nueva vida. Sólo permanece la agonía del drama vivo: El hombre va hacia la muerte.

VI

Plenitud de la agonía.

Una gota de amargura adormecida se aloja en el fondo de la conciencia viva, es una plenitud de agonía; tiene de la angustia el desencanto y el temor que ahoga, pero también un ramo de flores de alegría sobre el mármol blanco y tornasolado de la vida; así sueltas como en desorden y arrojadas casi al descuido, su aroma impregna el espacio amplio del espíritu, son valores y esencias, pensamientos y noblezas; es que la conciencia como puente de tránsito natural e inevitable de las corrientes del agua eterna vital, es reverdecida por la presencia del Ser Absoluto en su tierra humilde y pequeña.

El hombre sabe de la existencia de un Dios eterno y creador, inmenso y perfecto, que no puede nombrar porque no tiene palabras en su voz para hacerlo, que no puede sentir porque su diminuto corazón es desbordado, que no puede más que amar y contemplar en un éxtasis permanente y en una visión de grandeza abismal.

Pero ese infinito que presiente y que aprehende en su conciencia maravillosamente iluminada por el rocío de luz eterno, no se detiene nunca, gira, se desliza, se mueve y se transforma, he aquí la tragedia del hombre, no puede alcanzar la "expresión inmóvil" de la plenitud y de la sapiencia; es "memoria viva", siempre en un presente que sigue con dificultad al tiempo de su instante que lo alienta. Al vivificarlo la experiencia se desliza su drama hacia un horizonte inno-

minado. Agua profunda que corre arrastrando la conciencia de ser, el pensar sólo cristaliza en pequeñas rocas vivas de pensamientos objetivos, pero que son lo menos personal de aquel río en vértigo, de aquel fluir prodigioso, lírico y mágico. El pensamiento forma centinelas rígidos en los picos altos del ser.

Y desde allí vigila la marcha del río vivo, proteico y cambiante. Pero he aquí una encrucijada imprevista, los centinelas no advierten desde sus cumbres racionales que el río en forma rápida, quizá siguiendo los impulsos de su libertad, a quién sabe que oculto signo le arrastra piedras y arbustos. ¡Va hacia el abismo a despeñarse! Y la luz interior sufre y agoniza, ¿qué sería de mí, sin Dios, bajo la tierra tenebrosa? Y nace la angustia, y la libertad de mi conciencia sufre y se levanta diciendo ¡qué importa! Soy libre y al no ser, ya no seré yo; pero la aurora retorna al cielo su claridad y su poesía.

Y la conciencia que se desmoronaba hacia la nada, detiene su ímpetu y sueña. Música de ángeles, trompetas y armonías envuelven al Hombre.

La fe y la luz reintegran en su alma el azul y el verde casi ya perdidos. Raíces que se abren, espigas que se doblan en sus frutos, frutales que nos llaman con sus voces maduras y carnosas. La conciencia sigue otra vez su camino, ahora sereno y triunfante. El río se adorna con pétalos y la vida sencilla le entrega sus grillos y sus pájaros perdidos. Y en el resplandor de los relámpagos, se abre el cielo y penetra la alegría de los crepúsculos serenos a suavizar las frentes y las manos. Las palomas y los espejos. Un mundo de belleza irrumpe en el alma y echa la campanas a vuelo. La vida es larga entonces, las mañanas rosadas y las noches astrales hacen meditar y la ternura invade todos los rincones del espíritu, más allá de la angustia. Los hombres son hermanos, los animales tienen vida sagrada; los árboles conversan con nosotros y nos cuentan sus tristezas. Pero he aquí otra vez que el viento hincha las aguas que empezaban a estancarse en

el lago sereno, y por un nuevo río sigue la vida sin piedad, sin tregua, de pronto el dolor, la muerte ajena que es también propia, el llanto y el trepidar de la guerra.

Ahora los hombres y los animales luchan entre sí. La conciencia mira sin entender, porque la vida es rápida e insuficiente de repente. No hay tiempo para nada, ni para soñar, ni para pensar, ni para matar siquiera...

Desde las cumbres los centinelas racionales anuncian que comienza a nevar. ¿Qué ha sucedido? Todo se hace níveo, trasparente y débil, El tiempo no se detiene, el río se agiganta de experiencias, se convierte en un transportar cosas extrañas, que detienen su marcha. Ya no es posible divisar al Dios primario del horizonte azul.

La luz se extingue paulatinamente pero de continuo, las tinieblas invaden todo. La conciencia lucha, cree saber y se arremolina contra sí misma sin entender nada de nada.

Pájaros vuelan entre las nubes grisáceas, los árboles ya no saben hablar, Las flores se han secado y no tienen aroma. Gris y espejos quebrados. La conciencia tiene a pesar de todo nuevas fuentes vivas, brotos y yemas renacen en lo más íntimo del ser contingente.

La memoria viva se hace sólo pasado. El presente se detiene de nuevo. El futuro es un horizonte pálido. Lucha y angustia vibran en los refugios de las cavernas más dolorosas. De pronto otra vez la marcha incesante, ¿hacia dónde vamos? ¿para qué?...

Es la sombra de la muerte que se acerca y nos envuelve en su manto.

El Ser Absoluto que llevamos dentro no comprende que sucede. Intenta eludirla y sonríe y dibuja en el cielo y en la tierra figuras incomprensibles, ángeles y demonios. Y comienza una música suave, una melodía de eternidad, y columnas se levantan hacia lo alto como plegarias y el fuego resplandece todo lo crea-

do. Pero otra vez la sombra dentro nuestro, y ahora sí, estamos solos completamente.

¿Por qué nos abandonas? Déjanos seguir tu camino de ascensión directa, ¡no es posible que nos convirtamos en polvo bajo las entrañas de la tierra fría! Un temblor recorre los músculos y los nervios parecen paralizarse, la piel se enfría y se arruga. ¡No es posible! ¿Qué pasará? La angustia destila gotas amargas, ¡estamos solos! Ya no se ven las auroras, ni los crepúsculos, sino solamente la noche, noche sin tiempo. Tinieblas recogen los pájaros muertos. Se estremecen las entrañas del Espíritu. El espacio es inmenso e infinito y devora sin piedad todo lo que en él se mueve. Deviene la vida sobre un oleaje doloroso y mudo. Fuego en los cauces y en las cúspides los centinelas resignados aceptan la invasión incontenible de las fuerzas ocultas. Pero en la conciencia viva no sucede lo mismo, el pensar y las imágenes buscan sus fundamentos, ahora la razón está inmóvil.

¿Quién sabe algo? ¿Dónde está la tempestad del silencio?

La conciencia agoniza, es decir lucha sin descanso, se arremolina y se levanta otra vez triunfante contra los elementos desencadenados.

Palomas, aire puro, las alturas otean el silencio. Se aspira plenitud de agonías. El hombre frente a la muerte está solo de nuevo.

Pero su serenidad es fuerte, porque la mantiene en fuego y en madero de angustias. La conciencia del hombre vuelve a ser un tránsito; ahora es sublime y heroico. El hombre sabe. El Ser Absoluto pasa por su puente sobre el río sin fin, ¿a dónde va? Una sola respuesta: Hacia la Muerte. La conciencia es un puente del Ser Absoluto hacia la Muerte.

Ya se oyen las melodías de eternidad, en chispas la luz renace. Volverá a resurgir el Hombre. El Universo ya no puede subsistir sin él. La resurrección se anuncia muy profundamente. Campanas a lo lejos tocan y vibran los espíritus.

El hombre está solo sobre la tierra con su plenitud de agonías. Agonía que es dignidad y nobleza. Luz inmortal resplandeciendo el bronce de la Idea.

VII

El Ser y la Muerte.

Hemos analizado las profundas meditaciones de los grandes pensadores sobre el problema de Dios y del Ser Absoluto, y llegamos a la conclusión de que es posible que las experiencias directas sobre la presencia viva de Dios en las conciencias sea completamente legítima.

También sabemos de la imposibilidad de todo esfuerzo de la razón por sí sola para alcanzar el absoluto, a pesar de que muchos filósofos cren aún lo contrario. En el último precipicio, más allá de la postrer cumbre auroral frente a lo desconocido que intentamos aprehender, está siempre la tiniebla que ciega nuestros sentidos y nuestras reflexiones, como si la luz del conocimiento, impidiera ver a nuestra más profunda meditación el mar de lo eterno, la huella de lo infinito. Pero lo asombroso es que cuando ya decepcionados por la búsqueda de siglos tras la verdad, recogemos nuestros pensamientos en lo más recóndito de la conciencia individual, para llorar a solas de nuestra impotencia metafísica, y beber de un sorbo la hiel de las angustias y las tristezas; descubrimos que no estamos solos, sino que algo vivo y eterno acompaba al hombre en su peregrinaje por esta tierra perdida en el universo.

¡Es la visión del Ser Absoluto! Y comprobamos que ya los grandes filósofos lo vieron con una claridad y profundidad maravillosas. Pero enseguida intentaron edificar sobre su descubrimiento un mundo ideal, pleno de inmortalidad y de felicidades eternas. ¿Es

legítimo el proceso que realizan las religiones? ¿Es acaso más cierta y exacta la posición de los que creen en la Nada y la aniquilación como inevitable fin del hombre?

No considero que las razones de unos y de otros sean lo suficientemente poderosas como para adjudicarse el triunfo. Al no aceptar la certeza de la Nada, se nos dirá que ya admitimos algo de inmortalidad, quizá sea cierto en el fondo de nuestra conciencia; pero es más cierto aún el convencimiento de que *lo único que el hombre sabe en definitiva, es su muerte propia.* El hombre integral, el hombre pleno de salud vital, sin prejuicios y sin dogmas que le enturbien el agua de la verdad, ese hombre sabe que solamente su muerte es lo real y en ese sentido, *ese hombre integral, como conciencia personal, es el Puente del Ser Absoluto hacia la Muerte.* Y aquí se limita la experiencia, pero queda viva la suprema inquietud del enigma.

¿Por qué permanecen aún vivos en el lecho más íntimo los pensamientos agónicos? ¿Es que no es posible la evidencia en ningún sentido? Pero la relatividad y lo probable tienen ya un algo de acercamiento a la verdad. Y si estamos en el camino del conocimiento intuitivo, superando la razón y todo dogma, poseemos la fuente surgente de lo verdadero y vamos ahora río arriba hasta el nacimiento de las aguas madres.

Y llevamos la luz dentro, y el resplandor de lo divino nos alumbra el camino, somos luminarias vivas entre las cosas inertes. La ladera del último monte es penosa de subir. Y ya se oyen las trompetas y se siente el murmullo de los seres fantasmagóricos en un continuo trepidar de alas. Es profunda la noche estrellada y aún más profundos son nuestros pensamientos; pero no podemos sino intuir, con la pérdida de nosotros mismos es posible que alcanzaremos la cumbre eterna y un rocío de inmortalidad sobre las flores aún no nacidas.

El Ser se ha detenido un instante de eternidad sobre el alma del hombre, le ilumina, le alimenta los

sueños y le conduce a la plenitud; pero la conciencia es un puente, no es posible detener aquello que la trasciende. Y de pronto la luz se apaga, no se oyen más los armoniosos sonidos ni el revoloteo de los ángeles, el Ser ha pasado por el puente del hombre y ahora le abandona.

Estamos solos de nuevo, nos queda la esperanza de que un día renacerá la luz en la vida de los hombres, el Ser nos salvará de las tinieblas. Pero ahora estamos solos de nuevo, y sentimos que un profundo desgarramiento nos arranca del alma y del cuerpo todo vestigio de inmortalidad. La fragancia absoluta ha desaparecido y un olor a tierra húmeda nos aletarga y nos hermana con las pequeñas cosas que hace un instante despreciábamos, los animales, las plantas, los minerales, el agua, la tierra barrosa...

Y volvemos a sentir que el soplo divino nos envuelve, pero ahora es distinto, no somos nosotros, es una aureola del Ser que nos toca, a costa de la pérdida de la personalidad individual es posible retomar el sendero perdido. Pero la conciencia del hombre sufre, se mantiene aún viva y diferenciada. No es posible aceptar a ese precio.

El hombre integral prefiere la muerte. La muerte propia en donde aún permanece en su agonía un resto de inmortalidad y de soplo eterno. Apura el hombre el jugo vivo de las raíces de su conciencia en agonía, para retener la serena imagen de su libertad individual ante el Absoluto; así podrá un día ser fuente y pan para sus hermanos los hombres del futuro.

¡Puente vivo es entonces la conciencia del hombre! Sólo le queda como legítima la perspectiva única de su muerte personal. Es posible quizá la persistencia del alma tras la muerte, permanece como una maravillosa esperanza. Es posible también que todo sea un sueño sin ensueños y sin despertar.

Pero antes de la muerte, cuando la vida plena corre por venas y arterias, por nervios y músculos, cuando los pensamientos y las emociones nos entregan lo

más hermoso de las fuentes vivas; esta muerte que nos acompaña como, una sombra, es también parte de nuestro ser conciente. ¡Fuego de Prometeo, sabiduría y dolor! El hombre sabe cual es el límite de sus experiencias. El hombre se reintegra al Absoluto con las manos abiertas y el dilema en que va su destino, sin inmutarse, sólo en su angustia y su herida profunda. Por eso es que retorna a mirar a los que quedan, y una mirada de ternura suprema entrega un mundo de simpatía hacia los humanos que le acompañan y que le suceden en la luz.

Al ir definitivamente hacia las sombras eternas, como hacia el fondo de un abismo oculto, en un vértigo desgarrador y trágico, como conducido por un remolino de aguas tenebrosas y un viento huracanado que deshoja las memorias y las imágenes del alma.

Al irse en el postrer viaje sin retorno; ni auroras ni escrúpulos sabrán ya de su conciencia viva; el Ser quedará entre los hombres luchando con la Nada por subsistir eternamente. Pero el puente nuestro vital, ya tránsito, ya fuga a lo desconocido, quedará en tinieblas y las aguas del río de las sombras le cubrirán en un generoso remanso. ¿Se hará de nuevo algún día la luz? No es posible la respuesta para el hombre, en la más sincera inquietud de su conciencia angustiada. Pero nos queda un hilo de esperanza vago entre los ojos asombrados por el destino sin rumbo.

Ser y muerte del hombre en rebeldía.

Las olas crujen en derredor nuestro, olas de un mar eterno insaciable.

¡Plenitud del instante de la vida conciente del hombre!

¿Es acaso la inmortalidad más perfecta, que el proceso de desarrollo, búsqueda y encuentro de un ser consigo mismo? Nadie quisiera volver a vivir en otra forma lo que ha vivido, si aquello forma parte de su ser, esencias de tristezas, alegrías y emociones.

Y en la madurez lograda a fuerza de vencer obs-

táculos y de llevar la mirada siempre puesta en un horizonte de perfección, alcanza el hombre motivo para su existencia, y puede amar a todo lo que le rodea, y sentir el canto profundo de su instante del Ser.

Intensa es la tragedia heroica del hombre libre, observando el abismo antes del último crepúsculo, desde la más alta cumbre de su espíritu.

INDICE

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I

EL SER ABSOLUTO

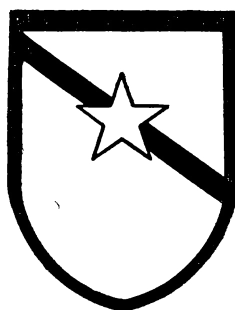
CAPÍTULO II

LA PRUEBA ONTOLOGICA

CAPÍTULO III

CAPÍTULO IV

Este libro terminóse de imprimir en la
Tipografía Atlántida, Calle Buenos
Aires, 429 - Montevideo, el
día 21 de Diciembre
de 1950.



BIBLIOTECA ALFAR

Julio J. Casal — ARBOL.
— COLINA DE LA MUSICA.
Vicente Basso Maglio — LA EXPRESION HEROICA.
Juvenal Ortiz Saralegui — FLOR CERRADA.
— LINEA DEL ALBA.
Esther de Cáceres — CANCION.
Alejandro Laureiro — LOS PECHOS NUBLADOS.
Jesualdo — HERMANO POLICHINELA.
Josefina Lerena Acevedo de Blixen — A MEDIA VOZ.
Carlos M. Solari — ALREDEDORES DEL SILENCIO.
Marynés Casal Muñoz — CUNA DE RIO.
Elía Gil Salguero — CANTO RECUPERADO.
Paulina Medeiros — FRONDA SUMERGIDA.
Felipe Novoa — VIENTO DESNUDO.
Gastón Figueira — JUAN RAMON JIMENEZ: POETA DE LO INEFABLE.
Francisco Aejandro Lanza — HOY, PADRE, ES NAVIDAD.
— VIVIR EXTRAÑA COSA.
— BALADA DE LOS FARSANTES.
José Lucas — LENGUA DE ESPEJO.
Ana Enriqueta Terán — PRESENCIA TERRENA.
Julio Casal Muñoz — FILOSOFIA GRIEGA.
— FILOSOFIA CRISTIANA.
— SER Y MUERTE.
Cipriano S. Vitureira — LIBRO DE PAUSAS.
— PORTINARI EN MONTEVIDEO.
Rimaelvo Ardoíno — CARLOS GUIDO Y SPANO: HOMBRE Y POETA.
Hyalmar Blixen — LA GUERRA DE LOS DIOSES.
Dora Isella Russell — OLEAJE.
Luis A. Caputi — ALMA Y ENCANTO.

ORNAMENTACIONES

Barradas, Adolfo Pastor, Norberto Berdía, Fayol, Amalia Nieto, Cziffery, Vicente Martín.

REVISTA "ALFAR"

ARTE Y LETRAS

Dirección: Bartolito Mitre y Vedia 2621.

Montevideo - Uruguay